

دراسات
في
الميتافزيقا

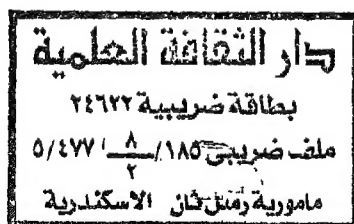
تأليف
الدكتور محمد توفيق الضوى



دراسات
في
الميتافزيقا

دراسات
في
الميتافزيقا

تأليف
الدكتور محمد توفيق الضوى



قائمة المحتويات

| | |
|----|----------------------------------|
| ٩ | مقدمة |
| ١٣ | الفصل الأول : طبيعة الميتافيزيقا |
| | ***** |
| ٢٧ | الفصل الثانى : الظاهر والحقيقة |
| ٢٩ | أولا : طبيعة المشكلة |
| ٣١ | ثانيا : نظرة المثاليين |
| ٥٢ | ثالثا : نظرة التجريبيين والعلماء |
| | ***** |
| ٥٩ | الفصل الثالث : نظرية الوجود |
| ٦١ | أولا : طبيعة المشكلة |
| ٦٦ | ثانيا : نظريات الفلاسفة |
| ٦٦ | - فى الفلسفة اليونانية |
| ٦٩ | - فى الفلسفة الحديثة |
| ٨٣ | ثالثا : مبادئ الوجود |
| ٨٣ | - مقولة الكيف |
| ٨٥ | - مقولة العلاقة |
| | ***** |

| | | | |
|-----|--------------------------------|---|--------------|
| ٨٧ | الزمن | : | الفصل الرابع |
| ٨٩ | طبيعة الزمن | : | أولاً |
| ٩٤ | الزمن والعلم الطبيعي | : | ثانياً |
| ٩٤ | ١-الحوادث واللحظات | | |
| ٩٧ | ٢-الزمن والمادة | | |
| ٩٩ | ٣-الزمن والمكان | | |
| ١٠٥ | الزمن عند ماكتجارت | : | ثالثاً |
| ١٠٧ | طبيعة سلاسل الزمن | | |
| ١١٣ | الزمن ومشكلة التغير | | |
| ١٢٠ | الجدل حول أن الزمن ليس حقيقياً | | |
| ١٣٨ | النقد | | |

| | | | |
|-----|-----------------|---|--------------|
| ١٤٧ | الجوهر | : | الفصل الخامس |
| ١٤٩ | نظريات الفلاسفة | : | أولاً |
| ١٦٥ | لواحق الجوهر | : | ثانياً |
| ١٦٥ | الجوهر والصفة | | |
| ١٦٨ | الجوهر والتغير | | |

| | | |
|-----|------------------------|----------------|
| ١٧١ | رؤى فلسفية | الفصل السادس : |
| ١٧٥ | ١- فى الحرية | أولاً |
| ١٨٦ | ٢- فى الفلسفة المثالية | ثانياً |
| ١٩٠ | ٣- فى الزمن | |
| | ***** | |
| ١٩٧ | | المراجع |
| ٢٠٥ | | الكشاف |

ح

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

ولما تحددت لى المعالم ، وغدت المثالية مذهباً لكنى لم استتفر المذاهب الآخر ، وبدا الوجود مبحثاً وستصوبت معه إداته ، ودنا الزمن نظرية مفضلة بيد أنى شغلت بغيره . وهكذا صارت النظرة دراسة فى الانطولوجيا اعتقاداً أن الوجود عامة تحكمه مبادئ عقلية هى المقولات يقوم العقل بالكشف عنها وحصرها وتحديدها . وقد يختلف الفلاسفة فى تصنيف وتفضيل هذه المقولات لكنهم يجتمعون على ضرورتها فى تفسير الوجود . وثرى القول هنا هو " تفسير الوجود " لأن التفسير يخصص العقل أداة له والجدل منهجاً ، مثلما يخصص العلم المادة أداة والتجربة منهجاً . وبذلك استحكمنا إلى رأى أنه إذا كان العلم يفسر الوجود تجريبياً بنظرياته ، فالفلسفة تفسر الوجود عقلياً .

تطبق هذه الدراسة ما سلف ذكره منتهجة الاستبطا والاستدلال ، عاكفة على بيان أن المقولات سند عقلى لفهم الوجود ، مستصوبة نظريات الفلسفة المثالية ، مستنتجة أن المذهب المثالى ليس نائياً فى تجريداته كما زعم من قبل وإنما هو لصيق بالواقع وثيق بالحياة آخذ بالعلم ، وهذا هو ما هدفتنا إليه وضمناه فى نشر الميثافزيقا .

د . محمد توفيق الضوى

نشر الإسكندرية فى

الجمعة ٢٧ رمضان ١٤١٩

١٥ يناير ١٩٩٩

الفصل الأول

طبيعة الميتافزيقا



طبيعة الميتافيزيقا

١- تركز نهضة الفلسفة في الأساس على نمو الوعي ومآ الوعي إلا نشاط عقلى بلغ درجة رفيعة من درجات المعرفة والفكر ، ومنزلة راقية من منازل فهم الوجود والموجود . وعندما يستمر العقل في أعمال هذا النشاط تظل جذوة وعيه في الدوام وتذكية فهمه في الاستمرار ، فتتسأ الفلسفة التى هى فى حقيقتها نشاط عقلى خالص . غير أن هذا النشاط لا يخلق فى مفهومات غامضة أكثر تجريدا ، إنما لا يصل العقل إلى نشاطه الفلسفى إلا وهو على دراية تامة بقواه التجريدية على استخلاص المبادئ واستيعاب المعرفة العلمية ، ومن ثم يجمع الفيلسوف بين طبيعة العقل الخالص وطبيعة العالم المادى فيبدع مقولاته الناتجة من فهمه التام لطبيعة الجانبيين وينشأ بناء الفلسفى الذى يضطلع بتفسير الوجود .

٢- للفلسفة دعائم أربع هى المنطق والميتافيزيقا ونظرية المعرفة والقيم ، نهتم فى هذا البحث بدراسة طبيعة الميتافيزيقا ونظرياتها ونبدأ بنشأ المصطلح ومعناه .

ترجع نشأ هذا اللفظ حين أطلق على أحد مؤلفات أرسطو من حيث التصنيف المكتبى وخاصة فى مكتبة الإسكندرية القديمة . وقد أدرجت موضوعات هذه التصنيفات تحت اسم ميتافيزيقا أسوة بالوظيفة التى أقرها أرسطو لهذا العلم ، فقد قدر له أن يكون علماً يهتم بالإجابة عن تساؤلات ليس فى مقدور العلوم الجزئية أن تجيب عنها . وتركزت دراسة هذا العلم حول الصفات العامة للوجود بما هو موجود Being Qua Being ومحاولة الوصول إلى نظرية عامة عن طبيعة العالم . وقد اهتم أرسطو فى هذا العلم بدراسة العالم الطبيعى وتحديد أنواع المخلوقات الطبيعية ، لكنه تسأل عما يمكن معرفته عن الموجود بدون الرجوع إلى تحديد أنواع المخلوقات . وكان هذا الأمر نذيرا بإيجاد أنطولوجيا عامة General

Ontology تهتم بدراسة ما هو موجود على نحو أكثر تجريدا وعمومية مما هو قائم بالفعل في حدود العلوم الجزئية المتمثلة في العلوم الطبيعية والبيولوجية .

قام أفلاطون في محاوره السوفسطائي بتفسير طبيعة " الوجود " وعلاقته بأفكار عامة مثل التشابه Sameness والاختلاف difference كما توصل إلى فكرة الموجودات المجردة abstract entities والتي اسمها صورا forms . أما أرسطو فلم يتعامل مع مثل هذه الموجودات وإنما كان هدفه محصوراً في نطاق العالم المادي الطبيعي حتى أن وظيفة الميتافيزيقا عنده هي الإجابة عن أسئلة تخص هذا العالم وجد أن العلوم الطبيعية لا تستطيع الإجابة عنها . وهذا يعني أن أرسطو كان يضع تفسيراته في نطاق العالم المحسوس وليس وسط تجريدات متجاوزة كما فعل أفلاطون (١) .

٣- لاقى الميتافيزيقا نقداً شديداً بوصفها علماً لا فائدة منه على يد أصحاب الوضعية المنطقية والتجريبيين في بدايات هذا القرن . ولكن بالرغم من قوة هذه الحملة فقد ظهر عدة فلاسفة شغلوا بها وعَنَوْا بموضوعاتها وكان طموحهم يسعى لاستعادة سيادتها ومجدها فانطلق البحث في طبيعة الحقيقة وبنائها ، وتحديد مكانة الإنسان في الكون وعلاقته بغيره من الموجودات الأخرى ، وواجهه نحو خالقه ، وهذه هي الجوانب التي استغرقتها بحوث ديكارت وليبنيز و سبينوزا وكانط وبرادلي وماكجارت .

٤- يتألف لفظ " ميتافيزيقا " من مقطعين هما في الأصل كلمتان يونانيتان الأولى " بعد " Meta والثانية " طبيعة " phusika وتصير الكلمة بالعربية " ما بعد

D.W . Hamlyn ; Metaphysics , C. U . P . Cambridge , 1987 , P . 4

الطبيعة " ، لكن ليس المقصود من كلمة " بعد " تجاوزاً للعالم الواقعي ، وإنما المقصود بها التعمق وراء الظاهر والنظرة المتأصلة للموضوعات لاستجلاء الحقيقة الباطنة التي لا تقع في نطاق إدراكنا الحسي وإنما في دائرة العقل الخالص المتأمل .

إن الوجود الطبيعي المحسوس هو وجود خاضع في الأساس لدراسة العلوم الجزئية " طبيعة ، كيمياء ، بيولوجيا " ، وعندما تجيب هذه العلوم عن تساؤلاتنا فإن الإجابة تنحصر بدورها في نطاق العالم المادي الذي تعمل فيه ، ولذلك فهي حين تقدم لنا حقيقة ما عن موضوع ما ، فإن الحقيقة هنا تكون تعبيراً عن واقعة ملموسة محسوسة *a sensible fact* تقف هي الأخرى في حدود العالم المادي ولا تتجاوزه . لكن هنالك تساؤلات تتوقف عندها هذه العلوم ولا تستطيع الإجابة عنها بينما تقوم الميتافيزيقا بهذه الدور وتحلّ المشكلات التي لا تحلها العلوم الطبيعية .

وبالتالي تتحدد مهمة الميتافيزيقا في كونها لا تبحث عما هو واقعي بالمعنى الحسي إنما تضطلع بالبحث عن الحقيقة *Reality* وتستهدف الوجود الحقيقي *Real* الذي لا يظهره الواقع المحسوس وإنما يوجد عالمه وراء هذا الواقع والخبرة الحسية . إن خبرتنا الحسية تضع يدها على ما يمكن تفسيره تفسيراً شرطياً ، بمعنى " أنه إذا توفرت هذه الشروط يمكن أن تحدث هذه النتائج " ، لأن كل خبرة تعتمد على تتابع أحداث معينة في الزمان بحيث تحدد الأحداث السابقة الأحداث اللاحقة ، وهذا التفسير تتخذه معظم العلوم التي تعتمد على الملاحظة والتجربة ، وهكذا تجتمع خبرتنا الحسية والقانون العلمي معاً حول التفسير الشرطي الذي يهتم في الأساس بوقائع العالم الجزئية . أما في الميتافيزيقا فالتفسير المستخدم هو التفسير غير الشرطي الذي يعتمد على مقولات معينة تقع خارج حدود خبرتنا الحسية ، وهذا يعتبر فارقاً جوهرياً بين طبيعة خبرتنا الحسية وطبيعة الميتافيزيقا ، فبينما تنحصر الأولى في نطاق موضوعات قائمة بالفعل وخاضعة للإدراك الحسي والمادة ، نجد أن موضوعات الميتافيزيقا لا تشترط وجود مادة إنما تشترط وجود عقل وإن كانت لا تنكر الواقع المادي .

٥- وهنا نأتى إلى تحديد دقيق لطبيعة الميتافيزيقا فإذا كانت الفلسفة تهتم بدراسة المبادئ ، فإن الميتافيزيقا تهدف إلى دراسة أعم المبادئ ، وتركز حول تعميق معنى الوجود الحقيقى والوصول إلى الحقيقة النهائية Ultimate Reality . وكشف أبعاد ومفاهيم جديدة فى الحياة ، والوقوف على الوجود العام بدلاً من الاهتمام بدراسة جانب جزئى واحد من جوانب الحياة . وبالتالي تتوجه الميتافيزيقا إلى المبادئ الكلية العامة وتبتعد عما هو متناهى ، لأن المتناهى حاضراً وقائماً بالفعل ومن ثم فهو جزئى ، وهذا ما دعى المفكر الالماني كرستيان فولف ١٦٧٩ - ١٧٥٤ إلى تعريف الميتافيزيقا بأنها العلم بما هو ممكن مقابل العلم بما هو قائم بالفعل^(٢) .

تتجه الميتافيزيقا أيضاً نحو مشكلة تميز طبيعتها وهى مشكلة " الظاهر والحقيقة Appearance and Reality ، فالعلوم الجزئية تعتمد على عالم الظاهر وكذلك الأمر بالنسبة لإدراكنا الحسى ، أما الميتافيزيقا فإنها تهتم فى الأساس بالبحث فيما وراء هذا العالم الظاهرى وتبحث عن الوجود الحقيقى المخفى وراء المظهر الخارجى ، وهذه نظرة ديكارت واسبينوزا و ليننتز وبرادلى وماكتجارت .^(٣)

٦- يمكننا حصر أمثلة على بعض الأسئلة التى تجيب عنها الميتافيزيقا وهى كما يلى :-

- ماهو الوجود الحقيقى المقابل للظاهر ؟
- ما المقصود بقولنا حقيقى ؟
- هل هنالك وحدة تربط كافة الموجودات ؟

^٢ - وليم جيس : بعض مشكلات الفلسفة ، ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى ، المؤسسة المصرية العامة .

القاهرة ١٩٦٢

^٣ - أنظر تفصيلاً هذه المشكلة فى الفصل الثانى .

- هل الجوهر هو العنصر المشترك بين جميع الموجودات ؟
- وإن كان كذلك فما طبيعته وما تطبيقاته ؟
- هل تُرَدُّ الموجودات إلى أصل واحد أم أصول كثيرة ؟
- ما طبيعة الألوهية وعلاقة الموجود بها ؟
- هل هنالك اتحاد بين الذهن والبدن ؟ وهل هنالك تأثير متبادل بينهما ؟
- ما طبيعة الزمان وما طبيعة المكان ؟
- كيف نعرف ؟ هل تتم المعرفة عن طريق الأفكار العامة أم من الأفكار الجزئية.

٧- تعد الميتافيزيقا كما سبق القول بمثابة نشاط عقلى خالص يتجه نحو العمومية والتجريد ويسعى نحو الوحدة والكلية ، وهو بذلك يسد الثغرات التى يتركها العلم عن الوجود . ولذلك يقوم العقل فى هذا المجال بدور فعال من خلال إضفاء تجربته الداخلية على التجربة الخارجية ، وهو فى نفس الوقت يجعل من هذه التجربة مبدأً ميتافيزيقياً أساسياً . غير أن هذا النشاط العقلى ليس نشاطاً بدائياً تلقائياً إنما هو فى الأساس نشاط مقنن منسق هدفه تكوين بناء عقلى فلسفى منظم ومتسق تحكمه نظريات ومقولات وحُجج تدافع عن النظرية وتبريرات منطقية تؤكد على المقولة ، حيث تؤدي أى نظرية داخل هذا النسق إلى الأخرى من خلال عملية جدليه تجتمع وهذا النظام على تفسير الكون تفسيراً متعالياً Transcendental . يرى برين كار أن الميتافيزيقا تمثل نشاط الوصف المقولى activity of catigorial description للجوانب الأساسية التى نفكر بها ونسعى للحقيقة Reality .^(٤) ويقرر ماكتجارت أن فلسفته تهتم بدراسة الخصائص التى تميز الوجود ككل والموجود من خلال تصورات يفرضها العقل وهو يتتبع الأنماط المختلفة للوجود

^٤ - Brian Carr : Metaphysics , An Introduction , Macmillan Education , London , 1987 , P . 2 .

طبقاً لمبادئ الفكر الخالص^(٥) وما تلك للتصورات إلا مقولات خالصة صارمة يقرها العقل ومن ثم تمثل شروطاً منطقية لفهم الوجود وأساساً لبناء العالم بعد تجريده من الصفات الحسية للعارضنة . ويحدد لنا مكتجارت خاصية المقولة فيقول " طالما أن المقولة تعبر عن الطبيعة الأساسية للعقل الإنساني ، فإننا نؤمن أن الكون ككل يتفق وطبيعتنا ، وهذا ما يمكن أن نطلق عليه لفظ عقلى ، حيث أن ما هو عقلى هو ما يكون حقيقياً " ^(٦) ويحدد مكتجارت مقولاته الأساسية التى تفسر الوجود فيما يلى :-

مقولة الوجود Existence والحقيقة Reality وللجوهر substance
والكيف qualety والتمايز differentiation والوحدة unity والتطابق المحدد
Determining Correspondence والذات self والزمان والمكان والمادة
Matter والكون Universe •

أما الفيلسوف برادلى فيحدد مفهوم الميتافيزيقا بأنها معرفة الحقيقة كشئ متميز عن الظاهر وتصور العالم عقلياً،^(٧) ولذلك يحدد فى كتابة الضخم المسمى (الظاهر والحقيقة) عدة تصورات تشمل بابى الكتاب واسم كل باب بنفس اسم العنوان ، فهناك مقولات تخص عالم الظاهر مثل العلاقة والكيف والحركة والعلية والأشياء والذات ، وهناك مقولات تخص عالم الحقيقة مثل الحقيقة والفكر والخطأ والهو والأنا والتصورية المطلقة والطبيعة و النفس والجسم والخير والمطلق •

McTaggart : The Nature of Existence , Cambridge university press , -
Cambridge, 1988, Vol. 1 , PP. 44 - 45 .

McTaggart : Studies in The Hegelian Dialectic, C.U. P. Cambridge , 1922 , -^١
P.30

Bradley : Appearance and Reality , The clarendon press , Oxford , 1930 , -^٧
P.1.

٨- والمقولة تصور عقلي لا تقبل الشك ولكنها تقبل التعديل ويمكنها أن تقبل قضية تجريبية أو أكثر كمقدمات أو بديهيات أولية . فنجد مآكثجارت يبدأ فلسفته بمقولة الوجود ويقرر أن هذه المقولة تقبل قضيتين تجريبيتين هما أن هنالك شيئاً موجوداً لا يمكن الشك في وجوده ، وأن هذا الموجود يختلف ويتميز عن غيره .

تدل المقولة على معنى كلى عام وشامل ينطبق على الوجود وترد إليه كافة الموجودات . يُعد أرسطو أول من تحدث عن المقولى بدقة ، وهى عنده تشكل أعم المحمولات التى يمكن إسنادها إلى الوجود ، وحدد مقولاته فى عشر هى الجوهر ، الكم ، الكيف ، العلاقة ، المكان ، الزمان ، الوضع الحالى ، الفعل والانفعال . أما كُنت فقد جعل المقولة شرطاً ضرورياً لمعرفة العالم الطبيعى وإدراكنا الحسى ، وتمثل عنده أيضاً صورة أو فكرة عامة قبلية لها من الشرعية كى تجعلنا نعتد عليها فى فهم ومعرفة العالم المدرك . (٨) وهنا يختلف كُنت عن أرسطو ، فبينما جعل أرسطو مقولاته أصنافاً أنطولوجية ترد إليها كافة الموجودات ، جعل كُنت المقولات إبستمولوجية تعبر عن صور المعرفة وشروطها القبلية .

٩- قلنا فى الفقرة السابقة إن المقولة تصور عقلي لا يقبل الشك وهذا معناه أننا لا نحكم عليها بالصدق أو الكذب وإنما نحكم عليها بالقبول أو الرفض . ويتحدد معيار القبول والرفض طبقاً لرؤية الفيلسوف ومذهبه الفلسفى الذى ينتمى إليه . ولذلك يمكن للفيلسوف أن يقر بقبوله لمقولة فيلسوف آخر أو يقوم بالإضافة والتعديل أو الرفض والتغير بالنسبة لمذهبه الخاص ، لكن إضافته وتغييره لا ينقص من مقولة

٨ - انظر :

A . Flew : A Dictionary of Philosophy , Macmillan Press , London , 1979 .

وأيضاً مراد وهبه : المعجم الفلسفى .

وأيضاً : معن زيادة : الموسوعة الفلسفية العربية .

الفيلسوف الآخر شيئاً لأن الحكم على المقولة يخضع كما سبق القول للقبول والرفض •

أما بالنسبة لاحتواء المقولة على قضية تجريبية أو أكثر فهذا يعنى أن الميتافيزيقا لا تنكر للعالم الخارجى المدرك ولا تسقطه من حسابها وتهيم فى تبريرات خالصة بعيدة عن الإنسان والواقع • فإذا كان اهتمام عالم الطبيعة بتحليل المادة ومعرفه طبيعتها وبقسامها ومكوناتها وتأثيراتها ، واهتمام عالم النبات بتفصيل عدد أصل الشجرة وفصيلتها وفائدتها ألخ ، فإن للميتافيزيقى لا يجنبه التكوين المادى والتحليلات العلمية ،^(٩) وإنما قد تكون النظريات العلمية لديه بمثابة مقدمات يبدأ بها افتراضاته • إن الموضوعات المادية تصل إلينا عن طريق الإدراك الحسى فى هيئة معطيات حسية مادية لكنها لا تأتى إلينا بهذه الكيفية فقط ، إذ تحمل معها صفات تميزها وتدخل فى علاقات وتخضع للتغير وتوجد فى زمان ومكان ، وما هذه الجوانب الأخيرة إلا مقولات يتحدد بها الشئ المادى بالضرورة وإن كانت ليست مادية • فنحن لا نستطيع أن نفكر فى شئ ما بدون أن نفترض مسبقاً صفاته التى تميزه ، وأنه يوجد فى زمان ومكان ويدخل فى علاقات ، وهذه التصورات لا تقوم بها العلوم الجزئية إنما تهتم بها الميتافيزيقا فى جانبها الاتولوجى •

وهكذا ننظر الميتافيزيقا إلى العالم بوصفه بناءً كلياً معقداً يتركب من مادة وعقل ، ويتألف من أنواع مختلفة من موجودات وموضوعات متباينة • لكننا لا نترك هذه الكثرة وتلك الانقسامات بلا تحديد ، إنما نستطيع أن نقوم بعملية تمييز بين الأشياء وصفاتها Properties و جمع وحصر الأشياء فى أصناف وفئات ، كذلك يمكننا أن نفهم طبيعة الأحداث والوقائع والأزمنة التى تحدث فيها والأمكنة التى تقع

A.R. Lacey Modern Philosophy An Introduction . Routledge and kegan Paul .
London . 1982 . P 180

بها ، وهذا كله يعنى إيجاد نموذج كلى يهدف إلى ترتيب مكونات العالم وعناصره داخل مقولات والميتافزيقا هي العلم الذى يقوم بهذه المهمة .

١٠- قلنا إن الميتافزيقا علم يسعى للكلية ، والمقصود بالكلية هنا ليس كلية المعرفة وإنما كلية البناء الفلسفى من حيث شموله لمقولات جامعة تفسر الوجود ، حيث يعطيه هذا الشمول خاصية (الكلية) أما إذا قلنا " كلية المعرفة " يصير المعنى هنا هو شمول العقل الإنسانى لكل مناحى المعرفة وهذا مستحيل ، فالعقل الإنسانى مهما بلغ من الرقى فإنه لا يرتفع ليشمل كافة المعارف لأن العقل الشامل بهذا الكيفية هو العقل الإلهى . كذلك لا يحصل أى علم من العلوم الجزئية على ذلك الكمال المعرفى التام لأنه فى المقام الأول يفسر جانباً واحداً فقط من جوانب الطبيعة وثانياً لأن قوانين العلم احتمالية قابلة للتغير .

وعلى الرغم مما يثيره لفظ (كلى) فى ذهننا من أبعاد تعبر عن اللانهاية infinite . إلا أننى أرى أن اللانهاية ليست من سمات الطبيعة البشرية والعالم المادى على السواء ، حتى لو تمالى العقل فى استنتاجاته المستمرة التى يخيل لنا أنها لا تنتهى ، مع أنها فى الحقيقة سوف تنتهى بالضرورة وتوقف عند حد معين ، وهذه الخاصية من المقومات الأساسية التى تميز الكائن الحى والأحداث ، فالإنسان متناه بطبيعته وكذلك الأحداث . يمكننا أن نقول على سبيل المثال إن هذا الحدث لانهية له andless ولا نقول إنه لا متناه ، لأن مآلته لانهية له سوف ينتهى فى وقت ما ، وبناء على هذا لا يمكن أن يكون الكلى لا متناه لأن (الكلية) من طبيعة البناء الفلسفى من حيث شموله وليست من طبيعة العقل الذى أبدع هذا البناء .

إذن الكلية فى الميتافزيقا ليست شمول المعرفة وإنما تعنى ببساطة ما يقسم به البناء الفلسفى من شمول واكتمال ، حيث يكون هذا البناء مؤلفاً من نظريات

معينة تفسر الوجود وتتطوى النظرية على مقولات وتبريرات لهذه المقولات .
ويتميز هذا البناء بأنه يعكس رؤية الفيلسوف الذاتية ونظريته لطبيعة الوجود
والمعرفة والأخلاق . لكن هذه الرؤية ليست أفكاراً منفصلة غير مترابطة وإنما هي
نظريات متسقة مبنية تعبر في مجموعها عن رؤية فلسفية كلية تخص فيلسوف
ما .

١١- رأينا من قبل أن الميتافيزيقا تبحث في مبادئ عامة لكن ألا يمكن أن تكون
القوانين العامة الخاصة بعلم ما من العلوم هي الأخرى مبادئ عامة ومن ثم يسمح
هذا بإطلاق لفظ ميتافيزيقا على العلوم ؟

الاجابة عن هذا السؤال بالنفي لأنه لا يمكن اعتبار القوانين العامة من قبيل
الميتافيزيقا لسببين أولهما أن العلوم تبحث في الجزئيات والميتافيزيقا تبحث في
الكليات وثانيهما أن العلوم تعتمد على الملاحظة والتجربة في العالم المادي بينما
الميتافيزيقا نتاج عقلى بحث .

لكن بالرغم من أن القوانين العلمية العامة لا تشكل ميتافيزيقا ، إلا أن كمنط
رأى غير ذلك إذ أقر أن هناك أسساً ميتافيزيقية للعلوم ، وبين أن الميتافيزيقا تحدد لنا
مبادئ أساسية ضرورية لمعرفة وفهم العالم الطبيعي ، ورأى أن هذه المبادئ لا
تعتبر جزءاً من هذا العالم وإنما هي شروط قبلية لقيام العلم وإمكان معرفتنا العلمية
واليومية على حد سواء .

١٢- يقرر الفيلسوف في الميتافيزيقا وجهة نظره الذاتية ورؤيته الخاصة في
مشكلة ما ، فيقوم بالتعبير عن هذه النظرة من خلال نسق محدد شامل يتضمن
نظريات تشتمل على مقولات ، وتتأصل النظرية عن طريق اللجوء إلى حُجج معينة

تؤيدها وتدعمها ، وما الحجج في الحقيقة إلا تبريرات Justifications ، ومجموع هذه التبريرات يشكل النظرية الفلسفية " الميتافيزيقية " .

يختلف الفلاسفة عن بعضهم البعض بشأن نظرياتهم فيكون الاختلاف في طبيعة النظريات التي تعبر عن فلسفتهم ، وفي إقامة الأدلة والبراهين على ما يقررونه ، وفي عسامة وقوة البراهين ، كذلك يختلفون في المقولات ، فنجد براندلى وماكنجارت فيلسوفين مثاليين ينتميان لمذهب واحد فضلا عن تأثرهما بهيجل إلا أن كلا منهما يستخدم براهين مختلفة لتدعيم وجهة نظره ، كما يتخير كل منهما مقولات ونظريات تميز أحدهما عن الآخر .

١٣- ننتقل الآن لمناقشة طبيعة التبرير الميتافيزيقي ، ويقصد بهذا التبرير تلك البراهين والحجج التي يلجأ إليها الفيلسوف للدفاع عن رؤيته الفلسفية الخاصة وتدعيم نظرياته ومقولاته . ويتسم التبرير الميتافيزيقي بأربع سمات هي : أنه استنباطي وصوري ولا يمكن الحكم عليه بالصدق والكذب وليس استدلالاً منطقياً صارماً ونبدأ بالسمة الأولى :-

أ- هناك نوعان من الاستدلال ، الاستدلال الاستنباطي Deductive Inference والاستدلال الاستقرائي Inductive Inference . يقرر الأول أنك إذا سلمت بالمقدمات لزم أن تسلم بالنتيجة ، أى أن النتيجة متضمنة في المقدمات وأن المقدمات تعبر ضمناً عن النتيجة وبالتالي تلزم النتيجة لزوماً منطقياً عن المقدمات ، وتأخذ الرياضاة والمنطق لهذا النوع من الاستدلال .

أما الاستدلال الاستقرائي فهو منهج تأخذ به العلوم التجريبية ، فالعالم لا يصل إلى نتيجته باستنباط من مقدمات لها سبق التسليم وإنما عن طريق استقراء

الوقائع المختلفة من الخبرات التجريبية السابقة ، وهو فى هذه العملية يعتمد تماماً على الملاحظة العلمية والتجربة •

مما سبق بيانه نسأل هذا السؤال ، أى نوع من نوعى الاستدلال السابق ذكرهما يتوافق مع التبرير الميتافيزيقى ؟

يقترّب التبرير الميتافيزيقى من الاستدلال الاستنباطى ، وقد استخدم ديكارت وماكتجارت هذا النوع ، فاستخدمه ديكارت فى الكوجيتو المشهور ، وأخذ به ماكتجارت حين صرح أن منهجه الجدلى ومنطقه المثالى يعتمدان على الاستنباط فى الوصول الى النتائج •

ب- يتسم التبرير الميتافيزيقى بأنه صورى بمعنى أنه ليس مستمداً من عالم الخبرة الحسية أو التجربة وإنما من وضع العقل ، كذلك صورى بمعنى أن التجربة لا تؤيده ولا تنكره ، لكن صوريته ليست صورية مطلقة كمبادئ المنطق ، فمن الممكن أن يقبل التبرير الميتافيزيقى قضية تجريبية أو أكثر بشرط أن تتفق والنظرية الميتافيزيقية ولا تناقض الحجة الصورية •

ج- تتميز الحجة الميتافيزيقية والتبرير بأنهما لا يمكن الحكم عليهما بالصدق والكذب إنما نحكم عليهما بالقبول أو الرفض ، أو الاقتناع بهما أو عدم الاقتناع • وللاقتناع مقومات كثيرة أهمها الوضوح والبساطة والشمول • كذلك تكون الحجة مقنعة عندما تكون مدعمة بمقدمات تزيد من درجة الاقتناع بها •

د- ليست الحجة الميتافيزيقية استدلالاً منطقياً صارماً ، صحيح أنها تقبل الاستدلال الاستنباطى لكنها لا تتصف بنفس يقين الرياضيات والمنطق ، لأن معيار قبولها كما

سبق القول هو الاقتناع وبالتالي فإن صدقها ليس صدقاً مطلقاً لأننا يمكن أن نعدلها أو ننكرها وإنكارها هذا لا يؤدي إلى تناقض . وقد سبق لنا القول إنك قد تقبل رؤية فلسفية معينة قبولاً تاماً أو نعدلها أو نضيف إليها أو ننكرها ، لكن قبولك أو رفضك لا يؤثر في النظرية السابقة .

١٤- بناء على ما سبق يتكون النسق الميتافيزيقي من نظريات ومقولات ومقدمات ونتائج وحجج ، وهذا كله يسمى محتوى النسق . بعبارة أخرى ينطوي أي مذهب فلسفي ميتافيزيقي على تصنيف الموجودات في مقولات تضم كل مقولة نوعاً متميزاً من أنواع الموجودات ، كذلك يحدد التصنيف العلاقات بينها وصلاتها بمعتقدات الرجل العادي ومعطيات العلم المتطورة ، والمقولة هنا تصور أساسي في خبرتنا بالوجود مثل تصورات " الإنسان - الحياة - الغائية - الحرية - النفس - الصفة - الصدفة - العلة - الضرورة " (١٠) ، وبهذه الكيفية يتشكل البناء الفلسفي وهو ما نطلق عليه المذهب الفلسفي ، وعندما نصل إلى هذا البناء نكون على وعي تام بقدرة العقل وقوته وتطلعاته وتغلغله في الوجود . ولقد بلغت قوه العقل عند بعض الفلاسفة حتى دمجوا ووحّدوا بين العقل والطبيعة على أساس أن العقل يتجلى في الطبيعة ، والطبيعة بعالمها العجيب لا يمكن إلا أن تكون عاقلة . لقد صار العقل في الفلسفة بوجه عام والميتافيزيقا بوجه خاص هو القدرة على خلق نظام أو نسق من المبادئ الكلية التي تحكم تنظيم الوجود . وكما أن في الكون نظام كذلك للعقل نظام ، وإذا كان نظام الكون حركياً (ديناميكياً) فإن نظام العقل جدلي " دياكتيكي " ، وهذا النظام الأخير لا يمكن أن يكون ثابتاً لأن الجدل معناه الحركة الدائبة الساعية باستمرار نحو التقدم والتطور والنمو ، وبالتالي لا بد أن يوجد ثمة توافق بين النظامين ، النظام الكوني والنظام العقلي . فإذا كان الكون شاملاً للطبيعة والزمن والموجودات ويسير وفق نظام دائم ، فإن العقل هو القادر على كشف اللثام عن هذا

١٠ - د. عمود زيدان : متاحج البحث الفلسفي . جامعة بيروت العربية ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ١٦ .

النظام وهو فى نفس الوقت يؤكد ذاته ويدعم قدرته الواعية بنمو الوعى الإنسانى ونشاطه المتفاعل مع الطبيعة والكون . ولذلك يصير كل شئ فى العالم معقولاً ، وتصبح للعقل وظيفة معيارية تقوم ، وتتصح وتأمر . ولقد تنبه أرسطو إلى قدرة العقل فأطلق عليه " النوس " وهو أقوم ما فينا ، وهو يجعلنا نفهم ترتيب الصور التى هى فى الوقت نفسه بمثابة غايات ، كذلك رأى ديكارت أن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس وبذلك يصير مجال العقل هو مجال النظام والتناسق والترتيب ، وبالتالي يتضمن العقل مبادئ تتيح له فهم الواقع واستيعابه وتنسيقه ، وقد تكون قبلية كما هو الحال فى المقولات وقد تكون تجريبية كما هو الحال فى معطيات التجربة والخبرة. لكن قد لا تستوعب فاعلية العقل كافة الموجودات الواقعية أو تحصيل كافة الأنساق لفهم الوجود؛ وقد سبق وبيننا أن ليس فى قدرة العقل الإنسانى أن يصل إلى درجة المعرفة الكلية.

الفصل الثانى

الظاهر والحقيقة

الظاهر والحقيقة

أولاً : طبيعة المشكلة

١- "يدرك المرء فى العالم المعقول مثال الخير بعد عناء شديد ، لكن ما أن يدركه المرء حتى يستنتج حتماً أنه علة كل شئ ، وسبب لكل ما هو خير وجميل فى الأشياء جميعاً وأنه فى العالم المنظور هو خالق النور وموزعه ، وفى العالم المعقول هو مصدر الحقيقة والعقل " (١) .

هكذا عبر أفلاطون منذ أكثر من عشرين قرناً عن مشكلة من أهم المشكلات التى شغلت الفلاسفة وأقضت مضجعهم ألا وهى مشكلة الظاهر والحقيقة أو الشئ كما يبدو لنا وكما هو عليه فى حقيقته . فما من عالم أو فيلسوف مثالى أو تجريبي إلا وقد هم باحثاً ومتأملاً فى هذه المشكلة حتى رأينا برادلى يكتفى بأنه صاحب كتاب " الظاهر والحقيقة " .

إن الإنسان دائب البحث عن الحقيقة ، مشغول عما يبدو بما لا يبدو ، لأن ما يجهله يحيره ويثير فضوله كيما يدركه ويعرفه ، فما يدركه يعرفه ، أما ما لا يدركه ولا يعرفه يشغله فيبادر بالبحث عن المجهول ليؤصل المحسوس ، ويؤكد وجود المحسوس ليستدل على المجهول ، وبهذا يرضى عقلياً وحسياً أو يجمع بين ما هو ظاهر وما هو حقيقى .

لقد فهم الناس الحقيقة على أنها نتاجى فى الإنسان جانبه الوجدانى ، فتثير حفيظته الرومانسية التى تعبر عن المعاناة العقلية من أجل معرفة الحقائق ، وغالباً

^١ - جمهورية أفلاطون : ترجمة فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٥ ، الكتاب السابع

فقرة ٥١٧ .

ما تكون هذه الحقائق روحية . ولكن تطور هذا الجانب الرومانسي في الإنسان الى تفكير أكثر سموً وعقلانية وهو التفكير المثالي ، فصارت الفلسفة المثالية مهمة بهذه المعاناه العقلية التي تبحث عن الحقيقة .

٢-١

أما بالنسبة للظاهر فهو معروف للإنسان لأنه يدركه بحواسه ، إلا أن هذا الظاهر صار مشكلة عميقة نتيجة تأمل الإنسان في الحقيقة . فقد دفعه البحث عن المعاني الخالصة إلى التفكير في معرفة الواقع المحسوس بعد أن صار هذا الواقع نفسه فيه من الغموض والمجهول ما جعله يتساوى مع درجة الحقيقة .

٢-٢-أهم بهذه المشكلة الفيلسوف المثالي والفيلسوف التجريبي ، كما اهتم بها

أيضاً نفر من العلماء الذين لهم رؤى فلسفية . ولقد نظر كل منهم من وجهات نظر مختلفة ، لكنهم يجتمعون على أن الظاهر مختلف عن الحقيقة ، وأن ما يبدو لنا من الموضوع أو الشيء ليس هو ما يبطنه . لكن بينما يقرر الفيلسوف المثالي أن الحقيقة ليست من طبيعة مادية إنما هي من طبيعة عقلية ، نجد أن التجريبيين والعلماء يرون أن الحقيقة تساوى الظاهر في الأصل المادي وإن لم تظهر ماديتها بطريقة مباشرة . فنحن ندرك عن طريق الحواس ونحصل على معطيات حسية Sense data معينة محدودة بطبيعة الحاسة نفسها ، لكن عندما نضع الشيء موضوع الإدراك الحسي تحت ميكروسكوب نكتشف عالماً مغايراً تماماً للعالم الذي ندركه بحواسنا ، إلا أن طبيعة العالم الثاني المنظور بالمجهر ليست مختلفة عن عالم الظاهر المدرك بالحواس ، إنهما من طبيعة واحدة والاختلاف بينهما يكمن في أن ظاهر هذه الطبيعة يبدو لنا بطريقة مختلفة عما يبدو بها باطنها وتُرد أسباب ذلك إلى جوانب فيزيقية بحثة .

ثانياً : نظرة المثاليين

٣- اهتم الفيلسوف المثالي بمشكلة الظاهر والحقيقة لسببين : أولهما سبب منطقي يقرر فيه أن للكون بناء متكامل من الأفكار أو " القضايا " ، وأن الترابط أو الوحدة مبدأ جوهري يجمع بين هذه الأفكار بحيث أن الفكرة التي في أول النسق لها القدرة على أن تطلعا على الحقيقة التي في نهاية النسق أو البناء . وهذه الوحدة التي بين الأفكار تجعل لأي جزء بسيط من أجزاء النسق أهمية كاهمية مجموع الأجزاء طالما أن الجزء للوحد يطلعا على حقيقة جميع الأجزاء ، فإذا حذف جزء من هذه الأجزاء ، كان للتأثير مباشراً على بقية الأجزاء الأخرى . وهنا يقرر الفيلسوف المثالي أن للحديث عن قضية فردية منفصلة عن نسقتها العام هو حديث عن معرفة ناقصة تؤدي إلى الوقوع في التناقض والنقص وهما من بين خصائص عالم الظاهر ، لذلك لا بد أن يسعى بالفيلسوف لإيجاد ثمة توحيد بين مجموع القضايا والأجزاء ومن ثم فإذا كان حديث في جزء ما فإن هذا الجزء يقودنا إلى بقية الأجزاء الأخرى ، ومن ثم نصل إلى الحقيقة .

أما السبب الثاني فهو سبب نفسي يقرر أن طبيعة الروح المثالية بسعيها الدؤوب للبحث عن مثال أو نموذج تحتذى به تحقق نوعاً من التوازي بين العقل ونظام الحياة المادية اليومية بما فيها من خليط مضطرب من الأضداد يزيد حدة الصراع بين المعقول والمحسوس ، أو بين الحقيقي والظاهري . فالحياة تجمع في طبيعتها بين التقدم والتدهور ، الانتصار والهزيمة ، اللذة والألم ، ولذا يسعى المثالي لكي يواجه مشكلة إثبات أن الكون معقول ومتسق على الرغم من كافة المظاهر المتناقضة . فإذا أقر بمعقولية الكون ، فإنه ينظر إلى هذا الكون نظرة كلية شاملة تجعله وثيق الصلة بالتجربة الإنسانية في أعماق معانيها وبأفعال الإنسان وأمانيه ومثله العليا ، وبالتالي تجعل الفلسفة المثالية العالم ملائماً لنا حين نشعرنا أن هنالك

رابطه ضرورية تربط بيننا وبين أجزاء الكون كله على أساس أننا نشكل جزءاً هاماً من أجزاء هذا البناء الكوني ، ويبدو هذا جلياً في فلسفات هيغل وبرادلي وبوزانكيث وماكتجارت •

وبناء على هذا يتضح أن معظم الفلاسفة المثاليين لا ينكرون الظاهر ولا يرفضوه رفضاً قاطعاً ، وهو أمر يختلف عما هو شائع عنهم • وبهذا المعنى لا يتناقض الظاهر مع الحقيقة لأن التناقض يعنى تناقض المتقابلين تناقضاً مطلقاً ، والبادئ من أراء المثاليين أن هذين العالمين يمكن أن يجتمعا معاً ، وبالتالي لا نقول إن هنالك انفصلاً بين العالمين بل نقول هنالك تميز بين وجهين لعالم واحد • وإذا حدث أن وجد تناقض ، فإنه لا يكون بين الظاهر والحقيقة وإنما يكون في الظواهر الجزئية حين يتم تفسيرها تفسيراً غير صحيح وتعليلها بما لا يتفق وطبيعتها الحقيقية . فأحياناً تبدو لنا الأشياء المادية غير مفهومة ، فلا تبين الطبيعة الحقيقية التي تمتلكها بالفعل وإنما تبدو ظواهرها غير متسقة ولا يقبلها العقل ، ولذلك كان على العقل حين يتدخل في الحكم عليها ألا يكتفى بالتعليل الظاهري فقط ، بل يقوم بالاستدلال من الظواهر الخارجية على الحقائق الباطنة ، فأفلاطون لم يرفض العالم المحسوس وأقر ليبنتز بحقائق الواقع التي تتغير واعترف باركلي بضرورة وجود معطيات حسية بوصفها نوعاً من المعرفة ، أما كانط فقد جعل للظاهر أهمية عن الأشياء في ذاتها ، وطبق هيغل منطقته على التاريخ ، ولم ينكر ماكتجارت الإدراكات الحسية بل أكد عليها بوصفها خطوة أولية من خطوات المعرفة •

٤- والحق إن تاريخ الفلسفة يشهد بأهمية هذه المشكلة ، ففي الفلسفة اليونانية نجد بارمنيدس يقرر في قصيدته المعروفة بإسم " طريق الحق " The Way Of Truth أن عامة الناس يعتقدون أن ما يوجد في الظاهر هو الحق ولا شيء عداه ، كما يعرض في قصيدة أخرى بإسم " طريق الظن "

تفسيراً يفيد فيه أن ما يعتدّ فيه عامة الناس ليس به صدق ، ولذا يرى أن ما نخبرنا به الحواس ليس الا ظاهراً وما يخبرنا به العقل هو الحقيقة ^(٢)

إلا أن التمييز الدقيق بين الظاهر والحقيقة يتضح أكثر عند أفلاطون ، فجعل التمييز مرتبطاً بنظرية المعرفة وراح يميز بين ما هو علم وما هو ظن ، فتفكير الرجل الذي يبنى أحكاماً على العقل هو تفكير حقيقي ، أما الذي يبنى أحكامه على مظاهر فقط فإن هذا يُعد ظناً . ويعطى أفلاطون مثال الشخص الذي يرى الجمال لكن لا يتذوقه فهو في هذه الحالة لا يحيا وإنما تسير حياته مثل الحلم الذي هو خلط بين الشئ الواقعي والشئ المحاكى ، وهذا هو الظن . أما الرجل الذي يسلم بوجود الجمال في ذاته ويتذوقه في ماهيته ولا يخلط بين الأشياء التي تشارك الجمال وبين الجمال ذاته ، فهو شخص يقظ عارف ^(٣) .

إن هنالك كثرة من الأشياء الجميلة وكثرة من الأشياء الخيرة ، كما أن هنالك الجمال ذاته أو مثال الجمال ومثال الخير . كذلك الحال في سائر الأشياء الأخرى الكثيرة التي يكون لكل منها مثاله الواحد الذي يسمى ماهيته الحقيقية . إذن فالأشياء الكثيرة عند أفلاطون تُرى ولا تعقل على حين أن المثل تعقل ولا تُرى . لذلك فالماهية الحقيقية للشئ ما هي إلا فكرة تتأملها ولها وجود مستقل وحقيقة أرفع ، بل هي الحقيقة نفسها . أما الأشياء المادية فإنها تحاكي هذه الحقيقة النهائية.

هكذا يوجد عالم المثل بماهياته الخالصة وموجوداته المجردة من خلف ستار عالم التجربة الحسية . إنه عالم مثالي متميز تأتي منه الحقيقة ، وكلما كان

D . W . Hamlyn : Metaphysics , P . 12 - 13

^٢ جمهورية أفلاطون . الباب الخامس . فقرة ٤٧٦ ٤٧٧

الشيء أكثر تجريداً للفكرة كان له موقع فريد في الحقيقة . لكن يجب أن نلاحظ أن أفلاطون لا ينكر تماماً العالم المحسوس وذلك لأنه يقبل القول بدرجات الحقيقة ، فيقرر أن هنالك مستويين للحقيقة : المستوى الأول هو الوجود المحسوس المتمثل في وجود الموضوعات اليومية الملموسة . فلا يوجد ما يمنع أن نفكر في وجود الأشياء المتمثلة في الصخور والأشجار والجبال وسائر الكائنات الحسية . غير أن هذا المستوى لا يمثل الحقيقة بمعناها الكامل ، لأن الحقيقة تكمن وراء عالم المحسوسات وتشكل نظاماً مثالياً ، وتتحدد علاقة المثل بعالم الموجودات المحسوسة عن طريق مشاركة المحسوسات في المثل ومحاكاتها لها . وتتضح فكرة درجات الحقيقة عند أفلاطون حين يتحدث عن أسطورة الكهف التي تبين في شكل رمزي الصعود من المحسوسات إلى المثل بوصف هذا الصعود عملية تعليم تخص السجناء في الكهف لأنهم لا يرون إلا الظلال المنعكسة على الحائط المواجه لهم . وهذا يعنى أن الناس الذين يحصرهم أنفسهم في نطاق الظاهر المحض يعتقدون أن ما يرونه هو الحقيقة .^(٤)

٥- ليس أفلاطون هو الوحيد الذي قال بمبدأ درجات الحقيقة ، بل نجد هذا المبدأ عند برادلي أيضاً ، فيقرر أن للحقيقة درجات تعتمد على مستويات الصدق . فإذا وجدت قضيتان أحدهما أكثر اقتراباً للحقيقة كانت أكثر صدقاً من الأخرى . وهنا نجد أن البعد والقرب من الحقيقة يسمحان بالتمييز بين حالات الحكم المختلفة . فكلما إقترب الحكم من الحقيقة حصل على درجة أعلى من درجات الصدق أما الحالات التي لا تحصل على صدق لا يمكنها الوصول الى الحقيقة .^(٥) لكن

^٤ - المرجع السابق : الفقرات من ٥١٤ الى ٥١٩ .
انظر أيضاً :

Hamlyn . Metaphysics , P. 13
Bradley . Appearance and Reality , P. 274 .

ماكتجارت يرفض هذا المبدأ ولا يقبل أن تكون للحقيقة درجات . فالشيء لا يكون أكثر حقيقة من غيره ، أو قد يقال إن الشيء الذي يبذل جهداً أكبر هو شيء حقيقى أكثر من الذى يبذل مجهوداً أقل . يرفض مآكتجارت هذا المبدأ على أساس أن " الوجود الحقيقى ثابت سواء بذل س مجهوداً مضاعفاً أكثر من ص أو لم يبذل " إن الحقيقة عند مآكتجارت إذن تتضمن كلا من القوى والضعف وبالتالي فإن مبدأ درجات الحقيقة قد جاء فى رأيه نتيجة الخلط بينهما وبين درجات الصدق . (٦) ويرد ثبات الحقيقة إلى مبدأ أساسى لديه هو أن محتوى الحقيقة هو الأرواح spirits فلا يمكن أن يكون الموجود أكثر من الآخر فى روحانيته ، وإنما تتساوى جميع الأرواح وتدرج تحت درجة واحدة .

٦- ونعود لمشكلة الظاهر والحقيقة ، وننتقل إلى الفلسفة الحديثة ونبدأ بديكارت ، لكننا لا نجد لديه تمييزاً حاسماً بين الظاهر والحقيقة كما هو الحال عند أفلاطون أو الفلاسفة اللاحقين عليه . فهو لا يميز بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات ، إنما التمييز عنده بين عنصرين يرجع إليهما الوجود بأسره هما المادة والعقل أو النفس والبدن . فالشيء المادى يشغل حيزاً فى المكان وصفته الأساسية هى الامتداد ، أما الشيء العقلى فصفته الأساسية هى الفكر والشعور . وتتصف كافة الموحودات بإحدى هاتين الخاصيتين أو هما معاً ، فالأجسام جميعاً تشترك فى صفة الامتداد ، فإذا اختلفت يكون الاختلاف فى الأعراض كالشكل والحجم والوضع والحركة . كذلك تتفق النفوس فى الصفة الجوهرية التى تجمع بينها وهى صفة الفكر ، فإن اختلفت كان الاختلاف نتيجة تباين الأفكار والأحكام والأفعال الإرادية . ويقدم ديكارت تمييزاً بين النفس والبدن تلى الرخم من سترفته بأن له بدنأ يلمسه

ويشعر به فيقول " ومع أنه من الممكن أن يكون لى جسم قد اتصلت به اتصالاً وثيقاً ، إلا أنه لما كان لدى من جهة فكرة واضحة ومتميزة عن نفسى من حيث أنى لست إلا كائناً مفكراً لا شيئاً مادياً ومن جهة أخرى لدى فكرة متميزة عن الجسم من حيث أنه شئ ممتد غير مفكر • فقد ثبت أن نفسى متميزة عن جسمى تميزاً تاماً وحقيقياً وأنها تستطيع أن تكون وأن توجد بدونه " (٧) ويؤكد ديكارت إذن أن معرفتى بالاجسام لا تتساوى مع معرفتى بنفسى حيث أن معرفة النفس أيسر من معرفة الجسم (٨) . غير أن النفس والبدن عنده يمكن أن يجتمعا معاً فى موجود واحد ، وبالتالي فإن التمييز هنا لا يكون فى الوجود نفسه أو بين وجودين مختلفين وإنما بين خاصتين تميزان الوجود •

٧- أما ليبنتز فيرى أن الحقيقة النهائية هى الأرواح أو الذرات الروحية التى يطلق عليها المونادات ، ويكمن نشاطها الفعال فى العقل ، ولذا فهو ينكر المادة ويعلى من قدر العقل والتفكير (٩) ، فيقرر أن هنالك عنصراً سلبياً فى الذرات الروحية يحول دون وضوح إدراكها . وهذا يعنى أنه كلما رجح الجانب الروحى فى الكائن على العنصر المادى كان أكثر وضوحاً فى إدراكه ولذلك فحقائق العقل هى أسمى وأرفع من حقائق الواقع أو المادة الجزئية ، ومن ثم لا بد من التمييز بين حقائق العقل الضرورية الخالدة ، وحقائق الواقع التجريبى الحادثة ، فالأولى لا يمكن تصور نقيضها ومن هذه الحقائق مبادئ الرياضة وللنطق ، أما الثانية فمن الممكن تصور نقيضها ومنها الحقائق التاريخية وقوانين الفيزياء . إلا أن ليبنتز ينسب حقائق العقل المطلقة الى العقل الإلهى المطلق أما حقائق الواقع فترجع إلى إرادته ، لكن

٧ - ديكارت : التأملات فى الفلسفة الأولى ، ترجمة د. عثمان أمين ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٠ ، التأمل السادس ص ٢٤٠ .

٨ - نفس المرجع : التأمل الثانى ص ١١٠ .

٩ - Russell . Problems of Philosophy , Oxford, University press London , 1962 .

يمكن للمرء أن يسعى في تقوية قدراته بحيث يستطيع أن يصل الى معرفة الحقائق الخالدة . (١٠)

٨- أما بالنسبة للفيلسوف باركلي فإن التمييز بين الظاهر والحقيقة لديه يبدو من خلال تميزه بين المادة والعقل ، فالمعروف أن باركلي يوصف بأنه لا مادي ، ومن ثم لا يقر إلا بوجود العقول أو النفوس التي هي سبب وجود كافة الموضوعات. وبذلك يتوقف وجود الأشياء على الذوات التي تدركها حيث يقول عبارته المشهورة " الوجود هو المدرك " ، وهذا الموقف يقربه من الفلسفة التجريبية ، لكن الإدراك الحاصل هنا ليس إدراك المحسوسات وإنما هو الوجود المدرك عن طريق العقل فالأشياء التي لا يدركها عقل ما في رأيه هي غير موجودة . وبناء على هذا يصير المقصود من عبارته " الوجود هو المدرك " ، أن المادة ليست مستقلة عن العقل الذي يدركها ، فالمادة لا بد أن تكون موضوعاً لفكر ما ، وأن الأشياء التي أدركها والتي توجد أمام عقلى لا بد أن تكون موجودة ، أما ما لم أدركه فهو غير موجود بالنسبة لى لكن قد يدركه غيرى وبالتالي فهو موجود بالنسبة له ، أما ما لا يدركه غيرى ولا يدركه كل إنسان فهو موجود في عقل الله .

وهنا يبدو لنا أن باركلي لا ينكر وجود المادة وإنما يقرر أن وجود المادة له سبب مباشر يحدده وهو وجود عقل يدرك هذه المادة ، أو بعبارة أخرى ، طالما وجد العقل الذى يدرك المادة تصير المادة موجودة في هيئة معطيات حسية وأشياء. وبالتالي لا يقرر باركلي بوجود مادي وإنما الجوهر الحقيقي لديه هو الجوهر الروحي أو النفوس . وبناء على هذا فإننا نجد موقفين متميزين في فلسفة باركلي الأول يقرر فيه أن الموضوعات المادية المحسوسة لا وجود لها مستقلة عن العقل

١٠ - لينتز : الموندولوجيا ، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٤ ،

الذى يدركها والثانى أن هذه العقول وما تشمل عليه من أفكار هى وحدها الحقيقة التى لا يمكن الشك فيها . (١١)

٩- بينما قرر ديكارت وليبنز وباركلى أن الحقيقة ممكنة الوجود فإن كمنط يخالف هذا الرأى ويقرر أن الحقيقة لا يمكن معرفتها ، ويؤكد أن حدود معرفتنا فى الواقع مقصورة على ما يأتى إلينا من عالم الظواهر ، لأن هذا العالم يتألف من الحوادث والوقائع وهى الجوانب التى تشكل موضوع إدراكنا ومعرفتنا . وتعتمد معرفتنا لعالم الظواهر على قدرتنا التى تستقبل معطيات حسية آتية لنا من الموضوع المادى الخارجى ومن قدرتنا العقلية التى تصدر عنها تصورات قبلية . ويرى أن الظواهر هى الأشياء كما تبدو لنا أى التى تتفق وحدود قدرتنا العقلية .

أما عالم الحقيقة أو ما يسميه كمنط "عالم الأشياء فى ذاتها" فهو غير معروف لنا فى حدود قدرتنا المعرفية وليس له وجود فى خبرتنا ، وإنما لا نستطيع أن نستقبله كما نستقبل المعطيات الحسية ، لأنه ليس موجوداً فى حدود خبراتنا الحسية ومعرفتنا التجريبية الممكنة^{١٢} . إن عالم الأشياء فى ذاتها لا يدل إلا على تصور سلبى لأنه يعبر عن حدوس ذهنية ، وهذا النوع من الحدوس ليس لدينا لأن ما لدينا ليس إلا معطيات حسية ومعرفة تجريبية تعتمد على الموضوعات الموجودة فى العالم الواقعى المحسوس ، ونحن لا نملك قدرة أخرى على معرفة حدوس أو معطيات غير حسية ، لذلك يختلف عالم الظواهر تماماً عن عالم الأشياء فى ذاتها لأن هذا الأخير يوجد خارج نطاق المكان والزمان ، وهو يختلف عن صور الفكر التى يفرضها العقل على العالم الواقعى .

^{١١} - Russell : History of Western Philosophy , Aclarion Book , U S A , . 14 th paperback Printing , Ch . xvi
^{١٢} - Ralph C.S. Walker " Kant " Routledge and Kegan Paul . London , 1982 , P,130

لكن بالرغم من إقرار كائط بعدم إمكاننا إدراك عالم الأشياء فى ذاتها ، فإنه يصرح أنه موجود لكننا لانستطيع معرفته . وهو يقرر وجود عالم الأشياء فى ذاتها لسببين أولهما أننا حين نميز بين المعرفة والفكر نجد أننا نعرف الأشياء الواقعية لكننا يمكن أن نفكر فى جوانب ليست تجريبية مادام الفكر لا يتضمن تناقضاً . وبالرغم من أننى لا أعرف الشئ فى ذاته إلا إننى ممكن أن أفكر فيه منطقياً ، فلا يستطيع أحد أن يحرمنى من التفكير فى جوانب لاتتنمى للعالم الفيزيقي . أما السبب الثانى الذى يبرر به كائط وجود عالم الأشياء فى ذاتها فهو أن الشئ فى ذاته موجود كمبرر عملى يؤكد على وجود القيم الدينية والأخلاقية ، وبذلك يسمح هذا العالم أن نتحدث عن وجود الله والحرية الإنسانية وخلود النفس . وهذا العالم الخلقى يتناقض مع عالم الظواهر المألوف لنا ، لكننا يمكننا تصوره بوصفه/عالمأ روحياً يسوده قانون الإرادة الحرة .^(١٣)

١٠- أما هيجل فقد وعى الدرس الذى نادى به كائط بشأن إعطاء الظاهر أهمية فى الوجود والمعرفة ، لذلك يعتبر الظاهر فى الفلسفة الهيجلية مرحلة هامة من مراحل نمو العقل . وقد يكون الظاهر أقل تنظيماً من الحقيقة إلا أن الحقيقة نفسها توجد فى صورة أعم وأشمل من الظاهر بل هى تحتويه وتعالى من قدره .^(١٤)

ويشكل الظاهر عند هيجل مرحلة من مراحل الصيرورة وسعى العقل إلى المعقولة ، فهو يبدأ جدله بافتراض حجة منطقية تقرر أن المطلق كان فى البداية وجوداً خالصاً بلا كيفيات ، بيد أن هذا الوجود الخالص ليس إلا عدماً أو " لاشئ " ومن ثم نساق إلى نقيض القضية فنقول إن المطلق لاشئ ، أو ليس موجوداً . ومن

^{١٣} - د. محمود زيدان : كائط وفلسفته النظرية ، دار المعارف ١٩٦٨ ، الفصل الحادى عشر .

Ralph Walker : "Kant " , P . 139

أنظر أيضا :

Hamlyn : Metaphysics , P . 26 .

^{١٤} -

القضية ونقيضها نمضى إلى القضية المركبة التى تعبر عن الاتحاد بين الوجود واللاوجود ، وهذا الاتحاد هو الصيرورة ، إذ لابد من وجود شئ يصير . وهكذا تستمر العملية حتى نصل إلى المرحلة النهائية التى تتكشف أمامنا فى صورة الحقيقة النهائية المتمثلة فى سمو العقل . وبهذه الطريقة تنمو أراؤنا عن الحقيقة بالتصحيح المستمر للأخطاء السابقة . وهذه العملية على درجة هامة من أجل فهم النتيجة النهائية ، فكل مرحلة لا تلغى المرحلة السابقة كلية ، إنما تحوى جميع المراحل السابقة فى الجدل فلا يُستبعد أحد منها وإنما يوجد كيما يعبر عن مكانه الخاص بوصفه لحظة فى الكل . (١٥)

ولعل أهم ما يميز فلسفة هيغل رأيه القائل إن الحقيقة النهائية هى أساس الحقائق جميعاً وتتمثل فى الروح ، وهى لديها وعى بأنها كل الحقيقة . وكلما أسهم العقل بالفكر غدت الحقيقة أكثر عقلانية وأكثر كمالاً . إذن يُعد الكون عند هيغل عملية نمو وتقدم حيث يظهر المطلق فى مرحلة من مراحل التقدم كروح سارية فى كل شئ ، وليس تقدم الفكر إلا معرفة بهذه الروح تزداد فى محتواها . فאלله يكشف عن نفسه فى الفكرة المنطقية ويتجلى فى الطبيعة والعقل . والفكر هو الذى يكشف هذه الحقائق لأنه أساس كل حقيقة فى الوجود سواء كانت هذه الحقيقة هى الطبيعة أو العقل ، فيسرى فى كل مرحلة من المراحل الثلاث للوجود . وهنا تتجلى وظيفة الفلسفة فى تتبع تطور الفكر وانتقاله من مرحلة الوجود بالقوة إلى مرحلة الوجود بالفعل ، وأن يعى العقل تلك المراحل التى سلكها فى المنطق وعياً تاماً ، لأنها تؤكد على طبيعة الحقيقة من حيث تباينها ثم انسجامها وسموها . كذلك ينتبع العقل سير المطلق فى هذه المراحل الثلاث ، فيبدأ فى هيئة فكرة مجردة ، ثم تتجسد الفكرة فى الطبيعة ، وبعد ذلك تتجلى فى الروح . وبهذا تتحدد فلسفة هيغل فى أقسام ثلاثة :

أ - " المنطق " الذى يعرض صور الفكر

ب- " فلسفة الطبيعة " التى تبين صورة العالم الخارجى الذى يتجسد فيه العقل
ج- " فلسفة الروح " التى تميز المراحل التى يجتازها الفكر من أبسط الصور حتى
يصل إلى الإدراك الكامل .

أين إذن موقع التمييز بين الظاهر والحقيقة فى فلسفة

هيجل ؟

يتضح مما سبق عرضه أن الظاهر ليس مرفوضاً تماماً عند هيجل ، بل هو بمثابة مرحلة هامة تبين مسيرة الفكر المنطقية وتبرز أهمية الدور الذى يؤديه الظاهر . فالوجود عنده يظهر بمعان مختلفة أو فى مراحل مختلفة ، فهناك الوجود المحض والوجود العينى ، الأول أقل فى الدرجة من الثانى لأنه وجود بلا تعيين ولا أساس وهو الوجود المجرد الخالص الذى لا يوجد به إلا خواء . أما الوجود العينى فهو مرحلة هامة ، إذ يدل على شئ هو جزء من العالم ويشكل جانباً فى شبكة العلاقات التى يطلق عليها اسم الكون . إذن الوجود العينى هو وجود مؤسس مدعوم تظهر فيه خاصية هامة هى أن الماهية تتجلى فيه .^(١٦) وعندما يرتبط هذا الوجود بالظاهر يحدث إنتقال من الماهية بوصفها أساس الوجود العينى إلى الظاهر . فالماهية تعبير عن الذات أو هى انعكاس فى الذات ، أما الظاهر فيشكل انعكاساً فى الآخر . لكن هنالك اتحاداً بين الانعكاس فى الذات والانعكاس فى الآخر أى اتحاد بين الماهية وبين الوجود الخارجى أو الظاهر ، وهو اتحاد فى هوية واحدة ، ومن ثم فإن الماهية هنا ليست شيئاً يقبع خلف الظاهر وإنما هى التى تظهر وهى التى توجد فى الوجود الفعلى الذى هو الظاهر^(١٧) . إن الماهية والظاهر يعدان شيئاً واحداً

^{١٦} - ولتر ستيس : " المطلق وفلسفة الطبيعة " ، ترجمة د . امام عبد الفتاح امام ، دار التوزيع للطباعة والنشر ،

بيروت ١٩٨٣ ص ١٩٦ - ١٩٧ .

^{١٧} - د . امام عبد الفتاح امام : " النهج الجدلى عند هيجل " ، دار المعارف ، القاهرة ص ٢٣٥

يقال مرتين ، مرة بمعنى الماهية ومرة بمعنى الظاهر ، وبعبارة أخرى إن الماهية هي التي تظهر. (١٨)

يرى " ستيس " Stace أن فكرة الظاهرة عند هيغل صارت من أعمق الأفكار التي لغت التعارض الشائع بين الظاهر والحقيقة حيث يصبح الوجود المحض وفقاً لهذه الفكرة مجرد عدم فارغ والوجود الداخلي هو الحقيقة . إن العالم عند هيغل هو الظاهر ، لكن الظاهر هنا هو الماهية ، وبالتالي فهو ليس أقل جوهرية من الماهية ، بل إنه أمر جوهري للماهية أن توجد في الظاهرة . (١٩)

كذلك تتضح لمقولة الظاهر أهمية أخرى عند هيغل حين يوجد بين الفلسفة والوعي . فالوعي المؤلف يرى الأشياء في عالم الحواس ولها وجود مستقل قائم بذاته ، لا يعتمد على غيره ، فالصخر يبدو شيئاً نهائياً مطلقاً يعتمد على نفسه تماماً لكن هذه تعد رؤية ساذجة ، أو مرحلة بسيطة ، فمع تقدم الفكر الفلسفي يصل الروح إلى معرفة أن هذا الوجود المستقل هو في نفس الوقت مفتقر إلى غيره ، ولا يتم هذا إلا بمعرفة الظاهر. (٢٠) إذن يعتبر الظاهر عند هيغل مرحلة أعلى من الوجود الخالص الذي توجد به الصخور . وهو مقولة غنية لأنه يمسك بالعنصرين معاً ، عنصر الانعكاس في الذات وعنصر الانعكاس في الآخر ، على حين أن الوجود الخالص لا يعتمد إلا على نفسه فقط . (٢١)

١١- لم تقتصر الفلسفة الهيجلية على حدود ألمانيا ، بل امتد تأثيرها إلى

١٨ - ولز ستيس : " المنطق وفلسفة الطبيعة " ، ص ٢٠٤

١٩ - نفس المرجع : ص ٢٠٥

٢٠ - نفس المرجع : ص ٢٠٤

٢١ - د. امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلي عند هيغل ص ٢٣٥

انجلترا ، فكان هـربرت فرنيس برادلى H. F. Bradley [١٨٤٦ - ١٩٢٤] من المثاليين الإنجليز الذين تأثروا بفلسفة هيغل ، وكانت مشكلة الظاهر والحقيقة هي الطابع المميز لمعظم فلسفته . وتتحدد جوانب المشكلة عنده حين يعرضها في مؤلفه الضخم المسمى باسم المشكلة وهو كتاب " الظاهر والحقيقة " . وينقسم هذا الكتاب إلى مبحثين رئيسيين ؛ يتناول المبحث الأول دراسة " عالم الظاهر " بوصفه عالماً متميزاً عن الحقيقة ، أما الثانى فيتناول مشكلة الحقيقة . ويحدد برادلى في كل مبحث عدة مقولات معينة يعرض من خلال النظرية حيث تكون هذه المقولات بمثابة الخصائص التى تميز العالمين .

يعرف برادلى مشكلة " الظاهر والحقيقة " بأنها محاولة ميتافيزيقية لفهم العالم وإدراك الحقيقة عقلياً ، لأن وظيفة الميتافيزيقا هي دراسة المبادئ والحقائق الأساسية فى الكون " (٢٧) يعرض برادلى فى الباب الأول المسمى " الظاهر " Appearance مجموعة من التصورات أو المقولات ويقرر أنها تخص هذا العالم مثل مقولة المكان والزمان ، العلية ، الذات ، الأشياء والجوهر . يتحدد عالم الظاهر من خلال العلاقات القائمة بين ظواهره ومقولاته ، وهو عالم متناقض وسلب للقيمة والمعنى ، وينشأ هذا التناقض بسبب عدم إمكانية الوصول فى الظاهر إلى معرفة يقينية عن الوقائع والموجودات ، لأن هذه الظواهر ليس لها معنى دقيقاً يعطيها اليقين المطلق ، والدخول فى الظاهر هو دليل على وقوع الفكر فى تناقض وإدراكه للجزء بدلا من الكل ، والكثرة بدلا من الوحدة والاتساق .

أما الحقيقة فتتميز بالوحدة والشمول والاتساق واحتواء كل ما يوجد ، ويمكننا أن نصل فيها إلى فكرة المطلق وهي الفكرة المعبرة عن كمال النسق الذى تسعى إليه كافة الموجودات . كذلك يعبر المطلق عن تجربة داخلية شاملة تحوى

جميع عناصر التجارب الإنسانية الشعورية الواعية فى انساق وتكامل .^(٢٣) وتتميز الحقيقة بطبيعة تجربتها الواعية الشاعرة وهى التجربة الداخلية التى يفرضها العقل الواعى وليست تجربة خارجية آتية من العالم المادى . إنها تجربة عقلية تتميز بالمباشرة وتعبّر عما هو حاضر حضوراً مباشراً دائماً أمام العقل حيث يعطى فى كامل هيئته الحقيقة التى تخلو من التناقض ويؤكد براندلى أننا لايمكننا أن نصدر حكماً أو نؤكد اعتقاداً إلا إذا استندنا إلى هذه التجربة حيث تعبر عن المعرفة الحقّة التى تبقى كثنى أساسى .^(٢٤)

١٢- والحضور presentation المقصود هنا ليس هو الحاضر المؤلف لنا فهمه ، إنما هنالك فارق بين المفهومين من المنظور المثالى . فالحاضر هو إتجاه أو نحو من أنحاء الزمن يقع بين منطقتين متعارضتين هما الماضى بديمومته المحدودة و المستقبل بديمومته غير المحدودة ، وكلاهما غير موجود وجوداً فعلياً . وتتميز ديمومة الماضى بالأزلية eternal أما ديمومة المستقبل فهى تتميز بالأبدية Perpetual^(٢٥) ، لكنها أبدية مجهولة ومن ثم ففكرتنا عن هذا المستقبل فكرة خاوية من المحتوى ، يشوبها الغموض والتوقع المبهوم والقلق . أما الماضى فديمومته محدودة لايمكن أن يوجد بوقائعه وجوداً فعلياً ولذلك فهى ثابتة على الدوام فى مواضع معينة لاتخرج عنها ومن ثم فظواهره غير متحركة ، وإذا وجدت بها حركة فهى تتم بفعل الذاكرة من خلال عملية الاسترجاع . أما الحاضر فليس أزلياً ولا أبدياً إنما هو لحظات منفصلة متناهية تتصف بالدوام النسبى ، وبالتالي لايمكن أن يحصل الحاضر على ديمومة متصلة مطلقة . ومن هنا كان لابد أن تلغى الفلسفة المثالية فكره الزمن من الحقيقة وتنسبها لعالم الظاهر بسبب سقوطه فى حبال

^{٢٣} - ibid : P . 172

^{٢٤} - Bradley : Essays on Truth and Reality , Oxford , Landon 1944 , P . 161

^{٢٥} - أحياناً يطلق المصطلح الانجليزى " Eternity " على الأزل و الأبد .

التناقض ، وبالتالي لا يمكن أن يصل بنا عجز ماضيه وغموض مستقبله وتناهي حاضره الى الحقيقة ، لأن الحقيقة ليس لها ذلك الحاضر المتناهي إنما بها الحضور الدائم والحضور هنا هو تغلب الموجود في عالم الحقيقة على تناهي الزمن ، حيث يصير حضوراً دائماً مباشراً . كذلك يتحول الماضي في عالم الحقيقة إلى خبرة شاملة لكل مراحلها السابقة حيث تكون هذه الخبرة كلية ومحتواه بكليتها في الحضور المباشر . أما المستقبل فيخلو من طبيعته الغامضة ، ولانتهائيته المجهولة بسبب احتواء الحضور المباشر عليه حيث يعبر في هذا العالم الحقيقي عن خلود المعنى ودوامه أمام العقل . وهنا ينفرج وجودنا على تجربة من نوع جديد ، هي تجربة شاملة لكل خبراتها ومراحلها ، وواعية وشاعرة بكليتها وحضورها الدائم أمام العقل . ولابد أن نلاحظ هنا أن هذا الحضور ليس حضوراً مادياً وإنما هو حضور عقلي .

١٣- ونعود إلى برادلي ونقرر أنه بالرغم من الاختلاف القائم بين الظاهر والحقيقة في فلسفته إلا أنه لا يرفض عالم الظاهر رفضاً تاماً وإنما يعده مرحلة بدائية من أجل الوصول إلى الحقيقة . فليس هنالك ما يمنع أن نخطأ ، فمن الخطأ نعرف الصواب . إن عالم الظاهر يرتبط بالإدراك الحسي فينا ، ومن ثم يرتبط بالخطأ وسوء الفهم المرتبطين بالعالم الواقعي للمحسوس ، ولذلك تتعلق الظواهر بعملية الإدراك الحسي ، ونحن نعلم أن الشيء المدرك موجود وكائن ومن ثم لا يمكننا رفضه ، أما ما يمكن رفضه في الإدراك هو أنه قد لا يخلو من الخطأ نتيجة اعتماده على الحواس . إذن عالم الظواهر كما يراه برادلي موجود وليس عدماً ، وهو سوف يتبدل ويتغير حين يلتحم بالحقيقة " حيث يصبح ماهو متناه محدود لامتناهياً نتيجة الكمال الذي يضيفه المطلق عليه . (٢٦)

١٤- شكل التمييز بين الظاهر والحقيقة فلسفة متكاملة عند كل من أفلاطون وبرادلي . أما الوضع عند الفيلسوف الانجليزي جون ماکتجارت إليس ماکتجارت J.M.E. McTaggart [١٨٦٦ - ١٩٢٥] فإنه لا يختلف كثيراً عنهما ، فبناؤه الفلسفي قائم أساساً على تمييز بين ما هو مظهر وما هو حقيقي وإن كان لا يفصل في التمييز بينهما فصلاً منهجياً في كتابه " طبيعة الوجود " كما فعل برادلي في كتابه لكن يتبين التمييز عند ماکتجارت من خلال النظريات المتشعبة والفصول العديدة التي يتضمنها كتابه والتي يفسر مذهبه من خلالها . وسوف نبدأ بمناقشة مشكلة الظاهر .

١٥- تبدو مشكلة الظاهر عند ماکتجارت متمثلة في قضية مشهورة هي أن هنالك فرقاً بين ما تبدو عليه الأشياء حين ندركها وبين ماهي عليه في حقيقتها . وهذه القضية تتعلق بمشكلة الإدراك الحسي preception ، فيرى أننا نعرف عالم الظاهر من خلال عملية إدراك ندرك من خلالها الأشياء ، لكن لايعبر هذا الإدراك للظاهري عن الحقيقة تعبيراً دقيقاً ، لأنه ليس إلا إدراكاً جزئياً لايفصح عن حقائق كلية تامة إنما يشكل جزءاً من الإدراكات التامة ، وهذا يعني أنها تجعلنا ندرك الأشياء بطريقة مختلفة عما تكون عليه في الحقيقة .^(٢٧) إذن لايمكننا أن ندرك شيئاً حقيقياً في عالم الظاهر ، بل ما ندركه ليس إلا سوء ادراك misperception يستغرقه الخطأ error فتظهر الموضوعات وكأنها حاصلة على طبيعة مختلفة عما لديها بالفعل . وبناء على هذا يتحدد حكمنا على شيء ما أنه ظاهر من خلال ما يتصف به من الخطأ الذي يسببه سوء إدراكنا . ويبين ماکتجارت مظاهر الخطأ في ثلاثه مظاهر هي المعطيات الحسية والمادة والزمن فيقول " أي شيء ندركه له صفات المادة أو المعطيات الحسية أو يدخل في زمن لايد أن يكون إدراكا غير

صحيح أى هو إدراك لطبيعته غير طبيعة الشئ الحقيقية وبالتالي لا ينتمى هذا الشئ
إلا إلى عالم الظاهر " (٢٨)

ولا يقصر ماكتجارت الإدراك الخطأ على الإدراكات الحسية إنما يمتد هذا
الإدراك ليشمل الأفعال الإرادية والعواطف والأحكام و الافتراضات والتصورات .
فيقرر " أننا لا ندرك العواطف من كانه جوانبها أى كما هى عليه فى حقيقتها لأننا
ندركها فى هيئة مادية ، لكننا نجانب الصواب لو أدركناها فى صورة غير مادية لأن
ما نعرفه فى هيئة مادية أو معطيات حسية لابد أن يكون خطأ ، لأن ما هو حقيقى
ليس لديه هذه الصفات " . (٢٩)

١٦- هكذا بين لنا ماكتجارت أن الدخول فى عالم الظاهر يتحدد بمعيار
الوقوع فى الخطأ وأن التخلص من مظاهر الخطأ يجعل الشئ حقيقياً . وبناء على
هذا فإن عالم الظاهر ليس مرفوضاً تماماً أو متناقض تناقضاً مطلقاً مع الحقيقة . بل
نجد ماكتجارت مقتنعاً بالقضية إن ما يظهر من الشئ يختلف عما يبطن وبالتالي لن
يكون الظاهر إلا وجهاً آخر للحقيقة ، وهنا يتفق ماكتجارت مع أستاذه هيجل وزميله
برادلى فى هذه القضية ، فالفلاسفة الثلاثة يعتبرون الظاهر جانباً نسعى من خلاله
إلى الحقيقة ، ومن ثم فهو يمثل درجة من درجات المعرفة وإن كانت ليست معرفة
حقيقية إنما هى جزء من الحقيقة . وتتأكد أهمية الظاهر عند ماكتجارت حين يقرر
أننا نعتد عليه فى ادراكنا الحسى بوصفه جانباً من جوانب المعرفة ، وهذا الإدراك
الذى نقوم به هو الوعى بما هو موجود ، وهذا الوعى نوع من أنواع المعرفة، (٣٠)

ibid : , P. 114

ibid : P. 282

McTaggart : " Personality " , An Essay in Encyclopedia of Religion and
Ethics , vol q , P . 773

هذا من جانب ، ومن جانب آخر يبدأ مآكتجارت فلسفته من مقدمتين تجريبيتين
تعتمدان على الإدراك والتجربة الحسية وهما أن هنالك شيئاً يوجد ، وأن ما يوجد
يتمايز . واعتماد هاتين المقدمتين على الإدراك الحسى يؤكد أن مآكتجارت يقر
بضرورة وجود عالم ظاهرى توجد به جوانب صحيحة نبداً منها للوصول الى
الحقيقة وليس كله خطأ ، وبناء على هذا يمكننا أن نجد تطابقاً بين تقريره لوجود
عالم الظاهر وتقريره أن شيئاً موجوداً . لكن على الرغم من تأكيد مآكتجارت على
القضية " أن شيئاً يوجد " ، فإن هذا لايعنى أن تقرير الوجود فى هذه القضية يُعد
وجوداً حقيقياً . إن عالم الظاهر عند مآكتجارت مازال محتفظاً بخصائصه وهى
المادة والزمن والمعطيات الحسية ومن يحصل على هذه الجوانب ينتمى لعالم
الظاهر . وبالتالي فإننا نستنتج أن تقرير الوجود فى قضيته السابقة ما هو إلا فكرة
أولية يبدأ بها منهجه الجدلى تتساوى مع فكره " الوجود الخالص " عند هيجل ، ومن
ثم يصير معنى الوجود عند مآكتجارت فى القضية بمثابة وجود أولى خال من
التعينات والخبرات ، وهو خطوة يبدأ بها العملية الجدلية حيث تعبر هذه العملية عدة
مراحل أو وجودات متميزة تقطعها الذات لتصل الى مرحلة الحقيقة التى
لايمكن الشك فيها .

١٧- ننقل لمناقشة فكرة الحقيقة ، فنجد مآكتجارت يقرر أن هنالك أنواعاً
ثلاثة للجوهر تعطى لنا فى الخبرة هى المادة والمعطيات الحسية والروح . لكنه
يقرر أيضاً أن الجوهر الحقيقى لا يكون فى هيئة مادة أو معطيات حسية إنما هو
روح spirit . والمقصود بالروح تلك الذات الحقيقية أو الشخصية كاملة المحتوى
والخبرة ، التى يُدرك ظاهرها مثل باطنها أو هى ما تعبر عن نفسها من خلال بيان
أن حقيقتها لاتختلف عن ظاهرها ، وبالتالي حين نقوم بإدراك هذه الذات لا يكون
إدراكنا لها خطأ أو يدخل فى دائرة سوء الإدراك . ولذلك فإذا لم يوجد شئ له
طبيعة الروح فإننا فى هذه الحالة نسئ الإدراك ومن ثم نرتد لعالم الظاهر لأن هذا

العالم لا توجد به أرواح أو ذوات حقيقية إنما يكون محتواه المادة والمعطيات الحسية فقط .

تتواجد الأرواح أو الذوات فى عالم الحقيقة ويربط بينها الإدراك السليم ، حيث تدرك بعضها البعض ، فكل ذات يمكنها أن تدرك ذاتاً أخرى وكل منا يستطيع أن يدرك جوهراً أو ذاتاً أو انساناً آخر غير ذاته . أما العلاقة التى تجمع هذه الذوات هى علاقة الحب حيث تحب الذات المدركة *percipient self* الذات المدركة *perceived self* ، والحب هو العاطفة السامية التى يشعر بها شخص ما تجاه الآخر ، وبهذه الطريقة يتألف الكون من ذوات مرتبة فى كل شامل ويكون محتوى الذوات هو إدراكها لبعضها البعض : (٣١)

وبناء على هذا يمكن تمييز الظاهر عن الحقيقة فى نقاط خمس هى :

١- قد يبدو الكون على أنه يتضمن المادة والمعطيات الحسية بينما الكون

فى حقيقته لا يتضمن سوى أرواحاً

٢- قد تنحصر الذات فى نفسها فى عالم الظاهر ومن ثم لا تدرك إلا نفسها

وكذلك المعطيات الحسية لكن فى الحقيقة لا أدرك معطيات حسية إنما

أدرك ذواتاً أخرى وأجزائها

٣- قد أبدو فى عالم الظاهر حاصلاً على أحكام وأتوهم أنها صحيحة ،

كذلك أحصل على افتراضات وتصورات بينما فى الحقيقة يندمج

محتوى ذاتى فى تجربة الحضور المباشر

٤- كثير من أفعال الإرادة والمشاعر تظهر فى هيئة أحكام وافتراضات ،

بينما فى الحقيقة لا توجد سوى إدراكات سليمة

٣١ - McTaggart : " An Ontological Idealism " An Essay in Contemporary British Philosophy , edited by J.H. Murhead , London , 1925 , P 261 -262 .

٥- كل ما أدركه يظهر في زمن بينما في الحقيقة لا يوجد زمن .

١٨- هل الموجود الحقيقي عند ماكتجارت واحد أم كثرة ؟ إن من الفلاسفة من الفلاسفة من يجعل الموجود الحقيقي واحداً ، أو يجعله كثرة . يرد الفريق الأول جميع الأشياء إلى ذلك الواحد فإذا بدت لنا الكثرة فما هي إلا وهماً وظاهراً ، فيرد هيجل كل شئ في العالم إلى الفكرة المطلقة أما الوجود الحقيقي عنده فيتمثل في وحدة الكون التي يعبر عنها المطلق . أما برانلي فيرد الموجود الحقيقي إلى وحدة كونية يرأسها المطلق بما يشتمل عليه من معقولة وتوحيد للأشياء رغم تباينها في الظاهر .

أما الفريق الآخر فيرد حقيقة الكون إلى كثرته ، وينقسم هذا المذهب إلى قسمين : كثرة مادية وكثرة روحية يرد القسم الأول الوجود إلى ذرات مادية تمثل وحدات أولية كما هو عند ديمقريطس ، أما القسم الثاني فيرى الكثرة متمثلة ذرات روحية ، وهذا واضح عند ليبنتز . غير أن ليبنتز لم يقل بالكثرة فقط وإنما نادى أيضاً بالوحدة وبالتالي تجتمع لديه النظريتان ، نظرية الوحدة ونظرية الكثرة . فقال إن الموناد جوهر بسيط يدخل في تكوين المركب والبسيط لا أجزاء له (٣٧) وتتمثل لوحدة الموناد عنده في نفرد هذا الموناد واختلافه عن غيره ، وبالتالي فإن اختلاف المونادات يعني كثرتها ، لكن ليبنتز يرى أن الكون مؤلف من كثره المونادات أو الذرات الروحية التي تؤلف مدينة الله . (٣٨)

يتفق ماكتجارت مع ليبنتز في هذا الشأن ، فنجده يرى الكون مؤلفاً من

٣٧ - ليبنتز " المونادولوجيا " ص ١١٣ .

٣٨ - نفس المرجع ص ١٦٥ .

كثرة من الأرواح أو الذرات التى تدرك بعضها بعضاً . وبالتالي فإن الوجود الحقيقى عنده ليس وحده مختفية وراء كثره بادية ، بل هو نفسه كثرة من الموجودات الحقيقية فى الكون التى هى ذرات حقيقية ، حيث تجتمع معاً وترتبط بعلاقات على شرط أن تدخل فى مبدأ التطابق المحدد وهو المبدأ الذى يسبع الوحدة والارتباط على سائر الموجودات . وهذا المبدأ يشبه مبدأ التماسق الأزلئ عند لينتزر حيث يقوم بنفس المهمة التى يقوم بها مبدأ التطابق المحدد Determining Correspondence وهى محاولة جمع الكثرة فى وحدة شاملة . أما الاختلاف بين موندات لينتزر وذوات ماكتهارت يكمن فى أن الموندات ذوات مستقلة قائمة بنفسها لا تربط بينها أى علاقة وهى ذرات لا نوافذ لها وهى جواهر بسيطة . أما الذوات عند ماكتهارت فهى ليست مستقلة عن بعضها البعض لأن بينها علاقات مثل علاقة الحب والإدراك السليم وبالتالي فالجوهر عند ماكتهارت لن يكون بسيطاً إنما مركباً.

وبناء على ما سبق يمكننا تحديد خصائص عالم الحقيقة عند ماكتهارت فيما يلى :

- ١- لا تسوده غير الأرواح وبالتالي فإن الموجود الحقيقى ليس روحاً قائمة بذاتها مستقلة ، بل هو مجموعات هائلة من الأرواح تمثل موجودات حقيقية .
- ٢- توجد بهذا العالم علاقات سامية تربط بين جميع الموجودات الحقيقية مثل علاقات الحب والإدراك
- ٣- تجتمع الكثرة البادية من الموجودات الحقيقية فى وحدة لكنها مع ذلك تظل محتفظة بكثرتها .

- ٤- تتمثل الوحدة في مبدأ للتطابق المحدد ، فما يندرج تحته يكون حقيقياً
وما يخرج عنه ينتمي للظاهر .
٥- لا يوجد في عالم الحقيقة زمن

ثالثاً : نظرة التجريبيين والعلماء

١٩- بينا في الفقرات السابقة مشكلة الظاهر والحقيقة عند المثاليين ، ننقل في الفقرات التالية إلى بيانها عند الفلاسفة التجريبيين وبعض العلماء المهتمين بالفلسفة ، ونبدأ بالفيلسوف الانجليزي جون لوك .

رأى لوك أن الخبرة الحسية أساس معرفتنا ولها مصدران هما الإحساس والاستبطاء . فتعطينا الحواس أفكار الإحساسات التي هي معطياتنا الحسية للأشياء المادية ، أما الاستبطان فهو الوعي بأن فينا عمليات عقلية كالإدراك والشك والتفكير والتذكر والاستدلال . يحدد لوك أيضاً نوعين من الصفات تميزان الشيء هما صفات أولية وصفات ثانوية ؛ فأما الصفات الأولية فهي صفات مستقلة عن إدراكنا وهي صفات موضوعية قائمة في الشيء وليست فينا أما الصفات الثانوية فهي ليست في الأجسام إنما تخص الجسم حين نلاحظه بالاعتماد على الإدراك الحسي . يقرر لوك أن للأشياء وجوداً موضوعياً مستقلاً عنا ويتمثل في الصفات الأولية . ونحن نستدل على هذا الوجود من الأفكار الآتية لنا من الصفات الثانوية التي ندركها إدراكاً حسياً كاللون والطعم والرائحة . وهنا يميز لوك بين الظاهر والحقيقة حين يؤكد أننا لانرى من الأشياء سوى ظواهرها أو ما يبدو لنا ويظهر في الإدراك الحسي وهو الجانب الذي تعرضه لنا ظواهر المادة أو الشيء ، التي هي صفاتها الحسية التي تنشأ كأفكار فينا في اللحظة الحاضرة ، أما الأشياء في ذاتها ، وطبيعته هذه الأشياء فلا معرفة لنا

بها ، وبذلك توصل لوك إلى أننا نجهل معرفة طبيعة الجسم وهى ما يسميها بالماهية الحقيقية للأجسام^(٣٤) .

٢٠- ننتقل إلى واحد من أهم الفلاسفة المعاصرين المهتمين بمشكلة الظاهر والحقيقة ، وهو الفيلسوف الانجليزى برتراند رسل [١٨٧٢ - ١٩٧٠] .

ناقش رسل هذه المشكلة فى الفصل الأول من كتابه " مشكلات الفلسفة " ورأى فيه أن الصفات الخارجية الحسية التى تأتىنا من الموضوعات الملموسة ليست ملازمة للشيء إنما تعتمد على الطريقة التى نشاهدها به وعلى المكان الذى نلاحظها فيه من خلال سقوط الضوء . لكن هل هذه المظاهر التى تأتىنا من الحواس تعبر بالفعل عن المائدة تعبيراً حقيقياً لا يتطرق إليه الشك ، أم أن هناك جانباً خفياً للمائدة يكمن وراء الحواس ولا يمكننا رؤيته مباشرة . وهذا يعنى أن للشيء جوانب تختلف تماماً عما يبدو عليه لنا ، فإذا نظرنا إلى سطح المائدة الذى ندركه بالحواس نجده يختلف عما لو نظرنا إلى المائدة من خلال مجهر ، وهنا نسأل أى المائتين إذن هى المائدة الحقيقية ؟ يرى رسل أن مانراه خلال المجهر هو المعبر عن المائدة الحقيقية.

يتضح إذن أن ما يسمى بالمائدة الحقيقية ليس هو ما ندركه بالحواس ، لأن الحواس تعبر عن معرفة محدودة ، فضلاً عن أننا لا نقوم فى كل لحظة بوضع الشيء المدرك تحت المجهر لنعرف طبيعته الحقيقية . وبالتالي يقرر رسل أنه لو كانت المائدة الحقيقية موجودة فإننا لا نعرفها مباشرة عن طريق الإدراك الحسى ، إنما نعرفها عن طريق مبدأ الاستدلال Inference ، فنستدل مما هو مباشر على ما هو غير مباشر .

^{٣٤} - د. محمود فهمى زيدان : " نظرية المعرفة " دار النهضة العربية بيروت ، ١٩٨٩ ، ص ٦٣

يطلق رسل اسم المعطيات الحسية Sence Date على ما يأتينا عن طريق الحواس عندما تصادف ادراكا لموضوعات مادية ، وبالتالي فإن معرفتنا للمعطيات الحسية لمائدة ما ليست هي معرفة لحقيقة هذه المنضدة إنما هي معرفة لظواهرها فقط . أما المائدة الحقيقية فيطلق رسل عليها اسم الموضوع الفيزيقي . ويرى أن الناس تختلف بشأن المعطيات الحسية ، لأنه لو نظر عدة أشخاص الى مائدة ما سوف تختلف معطياتهم الحسية طبقاً لزوايا المنظور وسقوط الضوء والمكان الخاص لكل شخص . لكن يتفق الجميع على أن وجود الموضوع وجوداً فيزيقياً أمر غير قابل للإختلاف عليه لأن الموضوعات الفيزيقية أمور شائعة لدى الجميع ، كما يشترك في معرفتها أناس كثيرون (٣٥)

يناقش رسل نفس الموضوع في مقالته " طبيعة المادة " الموجودة في نفس الكتاب فيقول : ما طبيعة المائدة الحقيقية التي تظل باقية حتى لو لم ندركها في التو واللحظة ، أو حين نغمض أعيننا ؟

إن الذي يجيب عن هذا السؤال هو العلم ، لأن رؤيته للشئ تختلف عن رؤيتنا . فهو يرى الضوء موجات بينما نراه شعاعاً ، ونحن لا نرى هذه الموجات ، لكن العلم يرى أن ما لا نراه يؤلف جزءاً مستقلاً تماماً عنا وعن حواسنا ، فالعلم يهتم بحقيقة الشئ وليس بظاهره ، والناس ترى الشئ من جوانب متباينة تختلف باختلاف الأمكنة ، بينما لا يهتم العلم بهذا الاختلاف بقدر ما يتعلق اهتمامه بجوهر الشئ وليس بمظهره ، فحقيقة الشئ لا بد أن توجد في مكان ، لكن ليس هذا المكان هو الخاص بالأفراد كل على حدة إنما هو مكان حقيقي توجد فيه الموضوعات الفيزيقية أما المكان الخاص فتوجد به المعطيات الحسية . وتتم معرفتنا للمكان الخاص عن

طريق المعطيات الحسية أما معرفتنا للمكان الفيزيقي فتكون عن طريق الاستدلال (٣٦)

٢١- أخيراً نبين رأى العلماء فى التمييز بين الظاهر والحقيقة . يقوم العلماء المعاصرون المهتمون بالفلسفة باعتبار هذه المشكلة لها أهمية فى العلم فيميزون بين الأشياء فى ذاتها وبين ما تبدو عليه فى الظاهر أو الواقع المباشر ، ويقررون أن خصائص الأشياء المادية المستقلة عن إدراكنا هى الخصائص الحقيقية. لذلك فإن ما يعنونه بالقول إن المنضدة ليست فى الحقيقة ذات لون معين هو أن لونها ليس صفة ذاتية أساسية فى الشئ . يرى جيمس جينز . J. Jeans [١٨٧٧ - ١٩٤٦] وهو رياضى وعالم فلك انجليزى ، أن الفيزياء الحديثة تقر أنه الى جانب المادة والاشعاع اللذين يمكن تمثيلهما فى المكان والزمان المألوفين ، لابد أن توجد مكونات أخرى لا يمكن تمثيلها بنفس الكيفية ، وهذه المكونات حقيقية تماماً مثل المكونات المادية ، إلا أنها لا تؤثر على حواسنا بطريقة مباشرة . ولذلك يشكل العالم المادى وحده ما يسمى بعالم الظاهر لكنه لا يشكل الحقيقة . ويرى جينز أن كثيراً من الفلاسفة اعتبروا عالم الظاهر نوعاً من الوهم ، وهو من حيث وجوده أقل من الحقيقة ، لكن الفيزياء الحديثة فى رأيه لا تؤكد هذا القول إذ ترى أن الظواهر جزءاً من العالم الحقيقى وأن المكان والزمان اللذين تقع فيهما هذه الظواهر يعدان من نفس نوع الحقيقة ، وأن جدران الكهف والظلال حقيقية تماماً كالأشياء الخارجية الموجودة فى ضوء الشمس . وبذلك قصرت الفيزياء الحديثة فى رأى جينز إهتمامها على جدران الكهف واعتبرت المظهر هو الحقيقة بدون أن تعي وجود حقيقة من خلفها . أما نظرية الكم فقد كشفت لنا ضرورة الغوص فى الطبقة

العميقة للحقيقة والمختفية وراء المظهر الخارجى حتى نتمكن من فهم هذا العالم الخارجى وحتى يمكننا التنبؤ بنتائج التجارب . (٣٧)

أما العالم الانجليزى إينجتون A.D Eddington [١٨٨٢ - ١٩٤٤] فيميز بين نظرة الرجل العادى وموقف عالم الفيزياء . فالرجل العادى يرى ظاهر الأشياء ، فإذا كان هذا الرجل يرى المنضدة متمثلة فى لونها وشكلها وملمسها وثباتها النسبى فى المكان وديمومتها فى الزمن ، فإن العالم الفيزيائى يراها مؤلفة من ذرات وتصدر عنها شحنات كهربية تتحرك بسرعة خاطفة ولا ترى بالعين المجردة ، لذلك فالمنضدة كما يراها العالم هى المنضدة الحقيقية ، بينما لا يرى الرجل العادى إلا ظاهراً فقط . (٣٨)

أما العالم هيزنبرج Heisenberg [١٩٠١ - ١٩٧٠] فرأى أن المنضدة الحقيقية التى يتصورها العالم ليست إلا ظاهراً ، أى أننا لا نعرف من المادة سوى ظاهرها أما حقيقتها فأمر نجهله تماماً (٣٩)

٢٢- مما سبق عرضه يتضح أمامنا نتيجتان الأولى تقرر أن الفيلسوف المثالى لا ينكر وجود عالم الظاهر ويقر بأهميته ووجوده ، والثانية أن الفيلسوف التجريبى والعالم أقر بوجود عالم حقيقى يخفى وراء الحس ، فأما موقف المثالين فيتقرر كما يلى :

٣٧ - جيمس جيتز : " الفلسفة والفيزياء " ، ترجمة جعفر رجب ، دار المعارف القاهرة ، ١٩١٨ ص ٢٥٩

٣٨ Eddington The Nature of The Physical World , J. M. Dent , London , 1938 , P 5-6

٣٩ د . محمود ريدان : نظرية المعرفة ، ص ٦٥ أنظر أيضاً

د . محمود ريدان من نظريات العلم المعاصر الى المواقف الفلسفية . دار النهضة العربية - بيروت ١٩٨٢ ، الباب الثانى

١- يمثل عالم الظاهر وجهاً آخر للحقيقة ، يختلف عنها لكن لا يمكن إنكاره لأن معرفة الحقيقة تساعدنا على فهمه وتقويمه .

٢- يتحدد عالم الظاهر بوصفه مرحلة أولية من مراحل المعرفة ، ومن ثم نحصل منه على معرفة لكنها ليست معرفة يقينية ، ولذلك لابد أن تنتقل مرحلة المعرفة الظاهرية إلى مرحلة أخرى أكثر تأكيداً ويقيناً من السابقة ، ويظل هذا الانتقال والتأكيد في الاستمرار حتى يتم الوصول إلى مرحلة معرفة حقيقية يقينية لا تقبل الشك مطلقاً ، وهنا يكون عالم الظاهر بمثابة مصدر أولى للمعرفة .

٣- لا يتناقض عالم الظاهر مع عالم الحقيقة ، بدليل أن تصحيح الظواهر يساعدنا على الوصول إلى مرحلة الحقيقة . لكن إذا وجد تناقض فإنه يوجد بين ظواهر هذا العالم نفسه ، فأحياناً تبدو الأشياء بمظهر ليس من طبيعتها الأصلية ، أو يظهر في صورة غير متسقة ، أو تقبل وقائمه الشك .

٤- بناء على ما سبق تقرر الفلسفة المثالية وجهان للوجود ، وهما مختلفان لكنهما لا يتناقضان ولا يمكن فهم العالم بدونهما وهما يشبهان في أهميتهما لبعضهما البعض وجهى العملة وهما الوجود الظاهري والوجود الحقيقي .

٢٣- أما بالنسبة لموقف الفلاسفة التجريبيين والعلماء فينقرر مايلي :

١- أن هناك إقراراً من الجانبين بدور العقل الأساسى فى فهم العالم وليس الأمر مقصوراً فقط على معطيات العلم التجريبي . وهذا موقف جديد يختلف عن المؤلف عنهم تأكيدهم أن مصدر المعرفة هو العالم المادى . يقرر عالم الفيزياء

ماكس بلانك أن العقل شئ أساسى فى فهمه العالم وأن المادة مشتقة منه ^(١٠) وليس هذا موقفً باركلياً وإنما المقصود منه أن هنالك جوانب معينة لا تبديها لنا المادة من مظاهرها الخارجية ، لكننا يمكن أن نصل إليها بقوة العقل فينا حين نستخدم مبدأ الاستدلال .

٢- تتدخل الذات دخولا أساسياً فى معرفة العالم المادى عن طريق قدراتها العقلية ، وبالتالي لا يستقل العالم المادى عنا .

٣- بناء على هذا يظهر وجهان أساسيان للعالم ؛ وجه يظهر أمامنا فى الواقع المباشر ووجه آخر يختفى وراء الحس وهو عالم ضرورى للمعرفة . وهذا يعنى إقرار كل من العالم والفيلسوف التجريبي بوجود عالم الحقيقة وهو العالم الذى لم تعطه الفيزياء التقليدية اهتمامها ، وبالتالي لم يعد مصدر المعرفة الوحيد مقصوراً على العالم المادى إنما لابد أن يتضافر العالمان للحصول على المعرفة الصحيحة .

C.E. M . Joad : Philosophical Aspects of Modern Science , Unwin books , - ^{١٠}
London . 1963 . P 12

الفصل الثالث

نظرية الوجود

نظرية الوجود

أولا : طبيعة المشكلة

١- للوجود معنيان : معنى يهتم بدراسة الخصائص التى تميز الوجود والموجود بوجه عام ، ومن ثم فاهم ما يميز هذا المعنى أنه يشكل مبحثاً يقوم بدراسة وتصنيف مقولات محددة تُعنى بتفسير ضروب الوجود فى إطارها النظرى البحت دون ابتغاء التطبيق والتعيين أو سعى لإيجاد الفروق والاختلافات . ويمكن عرض نماذج للمقولات فيما يلى : الوجود existence ، الكيف quality ، العلاقة relation ، العلوية causality ، الجوهر substance ، الزمان والمكان Time and space ويحق لكل فيلسوف أن يضع مقولاته وينظمها بطريقة الخاصة ، وأن يبدع مقولات جديدة يضيفها فى نسقه الفلسفى بحيث تميز خطته الفلسفية ونظريته فى هذا الموضوع ، وهنا نطلق على هذا المعنى مبحث الوجود ontology . أما المعنى الثانى فهو تحقيق النظام للمقولى فى الواقع العيى والانتقال من إطار التنظير إلى التحقيق ، وهنا نطلق على هذا المعنى اسم الوجود الفعلى existence ، فالحديث عن الجوهر بوجه عام هو تجريد وتنظير ، لكن الحديث عن الموجودات الجزئية أو الأفراد أو الذوات فهو تطبيق للفكرة المجردة ، يمكن أن نقول بعبارة أخرى إن الجوهر بالمعنى العام هو حديث عن نظام مقولى catigorial scheme ، أما الأفراد الجزئية فهى الموجودات الفعلية القائمة فى الوجود الفعلى . ونتيجة لهذا لا توجد صيغة للفعل من لفظ انطولوجيا ، وإنما توجد صيغة الفعل (يوجد exist) من لفظ الوجود الفعلى existence ، وبناء عليه يقبل هذا الوجود الأخير مقولة الاختلاف نظراً لأن جميع الأفراد أو (الموجودات) تتباين فى الصفات التى تحملها عن بعضها البعض ، بل يحمل الفرد الواحد عدة صفات متباينة . أما الانطولوجيا فتهم بالطبيعة الكلية التى تجمع أفراد النوع والجنس فى خاصية واحدة ، فمقولة الكيف تنطبق على جميع الموجودات

باختلاف مشاربها بحيث نخرج بالنتيجة (لا موجود بلا صفة أو كل ما يوجد له كيف) .

٢- رأى بعض المفكرين أن الانطولوجيا أستوعبت قوانين الفكر الأساسية بوصفها نسقاً لتنظيم الوجود ، وقد أدرك أرسطو هذا المعنى فرأى أن هذه القوانين ليست مبادئ صورية للفكر فقط وإنما هي أيضاً مبادئ انطولوجية للوجود بما هو موجود ، أو تصف العالم الواقعي بدون تعينات . فقانون الذاتية يعبر عن ثبات حقيقة الموجود في خضم التغيرات والحوادث العارضة التي تلحق به ، فالقول إن الشيء هو ذاته يعني أنه لا يمكن أن يحمل صفات إلا صفاته التي تميزه عن غيره . أما قانون عدم التناقض فيعبر عن الاتسجام والوحدة في التصور وفي الحكم وفي الوجود ، فالحقيقة ثابتة واحدة لا تتناقض ، فلا نستطيع أن نفترض أن زيدا عاقلاً وغير عاقل في نفس الوقت . ويقرر قانون الوسط الممتنع ألا وجوداً وسطاً بين الإثبات والنفي أو الوجود والعلم ، فالشيء إما أن يكون موجوداً أو غير موجود ولا يمكن أن يوجد وسط بينهما . كما تتميز هذه القوانين بصفات ثلاث هي : أنها وصفية descriptive وموجهة prescriptive وصورية formal ، فهي وصفية بمعنى أنها تصف الوجود بما هو موجود أي تصف الواقع في أعلى درجات العمومية ، وموجهة بمعنى أنها معايير لصحة التفكير والاستدلال ، وهي صورية لأننا إذا وضعناها في صيغ رمزية كانت صادقة دائماً مهما عوضنا عن المتغيرات بأي مضمون واقعي .^(١)

كذلك حاول فيشته بيان انطولوجية هذه القوانين فوازي بينها وبين مبادئ الأنا الأساسية في نسقه الفلسفي ورأى أن هذه المبادئ ليست أساسية للفكر فحسب

^١ - د . عمود زيدان : " قوانين الفكر الأساسية " مقالة منشورة في كتاب تذكاري عن زكي نجيب عمود ، كلية الآداب جامعة الكويت ، ١٩٨٧ ، ص ٣٦٣ .

وإنما هي أيضاً شروط للوجود ، وكما بين أرسطو أن قوانين الفكر تتصف بالصدق والعمومية وأنها ضرورية بوصفها مفترضة مسبقاً لكل تفكير ، يبين فيشته أيضاً أن أنطولوجياه تؤكد على وجود الموجود المتمثل في الأنا بوصفه وجوداً فريداً مطلقاً يسبق أى بناءات عقلية أو تجريبية ويكون أساساً لكل تفكير .

٣- ميز هيدجر بين الموجود existent والوجود existence ، فالموجود هو الكائن المتحقق الذى يوصف بالماهية والوجود معاً ، أما الوجود فهو الوصف العام لكل موجود بدون تحديد تعييناته . كذلك يميز هيدجر بين الأنية وبين الوجود الماهوى ويتفق ياسبرز معه فى هذا التمييز ، فيقرر أن الأنية هي التحقق العيني للوجود الإنسانى أما الوجود الماهوى فهو وجود الماهيات أو الإمكانيات فى حالة مطلقة قبل تحققها بالفعل .

٤- وبرغم الفارق بين الوجود والموجود أو بين الانطولوجيا والموجود الفعلى بالمعنى الذى أوردناه آنفاً إلا أن المعنيين لا يمكن أن ينفصلا ، فحديث عن الوجود يتضمن حديثاً عن الموجود ، وتحديد للموجود يعنى إيجاد مبدأ أصيل هو إظهار وكشف الوجود ، وبذلك يصير الإثنان وجهين لكشف طبيعة الكون وتكون العلاقة بينهما هي علاقة فكرة وتحقيق هذه الفكرة .

٥- دأب نفر على الحديث عن الموجود مهملين الوجود ظناً منهم أنه لفظ يحتوى غموضاً ، وانقسم هؤلاء إلى نوعين : الأول يمثل أصحاب مذهب المعرفة والثانى أصحاب الاتجاه الوضعى ، ترى الفئة الأولى أن الوجود لفظ غامض لا معنى له يستند إلى تجريد الوجود من الموجود ، وترى هذه الطائفة ضرورة إرجاع كل الكلمات المجردة إلى كلمات محددة فيكون الحديث عن الشئ الأبيض بدلاً من

الحديث عن البياض ، وهنا يمكن التغلب في رأيهم على اللغو والغموض الذى يسود عالم التجريدات .

أما أنصار الاتجاه الوضعى فيقررون أن البحث فى الانطولوجيا لاياتى بجديد ، فحين نقول " الليث حيوان " فإن هذا القول يشير إلى شئ حقيقى موجود بالفعل فى عالم الواقع ومن ثم لا يتضمن تناقضاً ، أما حين نقول " الليث جوهر " ، فإن لفظ جوهر يثير حيرة وارتياباً لأنه لفظ غامض لايشير إلى واقع محدد .

وللرد على هذين الرأيين نقرر ما يلى : أنه بالنسبة للأول ، يجب ألا نضع انفصلاً حاداً بين الوجود والموجود وكأننا نتحدث عن عالمين مختلفين ، فالحقيقة تبين ثمة ترابطاً بينهما حين يتحقق الفكر فى الواقع ويتواصل النظر بالعمل ، فمقولة الكيف تمثل خاصية من خصائص الوجود نلجأ أحيانا إلى التفكير فيها دون حاجة لتطبيقاتها العملية ، وفى أحيان أخرى نفكر فى الصفات بوصفها تحقيقاً لها . إذن لم لا تكون المقولة ركيزة عقلية نستند إليها لتعيننا على وصف الأشياء وتصنيفها وبيان ترابطها العلى أو تناقرها ، وبالتالي يمكن أن يكون الوجود مقولة عامة تنطبق على كافة الموجودات إذ يستحيل ألا يوجد شئ ، بل إن تحقيق هذه المقولة يتم عن طريق الموجودات الفعلية وبذلك يتضح الترابط بين الوجود والموجود .

أما بالنسبة للرأى الثانى ، فلا بد أن نميز بين الفلسفة والعلم ، فالفلسفة هى علم الكليات وهى تبحث فى مجال لا يخص العلوم لأن هذه الأخيرة تهتم بالجزئيات دون الكليات ، فتدرس ما إن كان الليث من طائفة الحيوانات الثديية وأنه يختلف عن حيوانات الماء ، لكنها لاتهتم بما إن كان الليث جوهر ا لأن الفلسفة تهتم بذلك .

٦- هل الوجود محمول ؟ أى هل يمكن أن يكون الوجود صفة لشئ ما أو يكون محمولاً يُحمل على هذا الشئ ؟ فهل يصح أن نقول " محمد موجود " ؟ الإجابة عن هذه التساؤلات لها شقان : الأول يُقرر فيه أن الوجود ليس محمولاً ولا يمكن أن يكون كذلك استناداً إلى أن المحمول صفة لشئ ما ومن الممكن سلب هذه الصفة من الموصوف ، فإذا قلت " محمد سعيد " فإنه يجوز سلب هذه الصفة عن محمد ، لكن بالنسبة للوجود فلا يمكن سلب هذه الصفة عن الموجود . أما الشق الثاني فيُقرر فيه أن الوجود لازم بالضرورة لأى موجود ولا يُشترط التصريح به لأن الوجود متضمن فى الموجود بالضرورة ، فالقول إن محمداً سعيد تعنى أن محمداً يحوز خاصية الوجود وخاصية السعادة ، فالوجود هنا لا يسلب لكن من الممكن للسعادة أن تسلب منه فضلاً عن أنها يمكن أن توجد لدى محمد أو لدى أى موجود آخر .

دخلت الإشكالية مجال المنطق المعاصر وقدمها رسل باسم (القضية الوجودية) مثل قضية " قيصر موجود " فيقرر أن هذا النوع من القضايا لا معنى له ويدل على سوء استخدام اللغة . فإذا استخدمنا اسماً ما من الأسماء ، وجب أن نكون على وعى بما يشير إليه هذا الاسم ، أى نعرف أنه يشير إلى فرد جزئى موجود بالفعل يسمى بهذا الاسم ، لكن قد لا يوجد ما يدل عليه الاسم وجوداً حسيماً مثل قولنا (قيصر) إلا أن هذا الاسم له معنى . غير أننا لا يمكن أن نستخدم اسماً بلا مسمى ، وإذا تم هذا يكون لفظاً أجوفاً لا دلالة له . وبناء على هذا إذا قلنا إن هذا الاسم الذى يدل على موجود هو اسم علم فإنه يعبر عن وجود مسماه ، ولذلك تكون القضية الوجودية سوء استخدام للغة ، فإذا قلنا " نجيب محفوظ موجود " فإننا لم نصف هنا نجيب محفوظ بصفة جديدة ، لكن يمكننا أن نقول إنه كاتب أو مفكر أو

مواطن مصرى حيث نضيف فى هذه الأقوال صفات جديدة إلى الشخص وليس خاصية الوجود .^(٢)

ثانيا : نظريات الفلاسفة

١- فى الفلسفة اليونانية

٧- انحصر الوجود عند فلاسفة اليونان الأوائل فى نطاق العالم المادى وكان السؤال عن الوجود هو سؤال عن ماهية العالم الطبيعى وكشف علته وفهم نظامه ولذلك لم يلجأ هؤلاء الفلاسفة إلى صياغة أنساق مقولية شأن أخلافهم وإنما كان البحث موجهاً إلى طبيعة العالم المادى الذى حولهم ، فقدموا تبريرات علمية بسيطة ممثلة فى علل مادية عن هذا العالم المادى . ولذلك لو شئنا تصنيفاً لمقالهم هذا فإننا نعلنه شكلاً لإرماصات علمية بدائية وليس نظريات فلسفية ، وهذا يُعد سبباً جوهرياً لعدم وصولهم إلى تلك الأفكار المقولية ، رأى طاليس أن ماهية الوجود فى الماء وأنكسيمندريس فى المادة اللامتناهية كما وكيفاً ، وأنكسيمانس فى الهواء ، وهيرقليطس فى النار الخالدة . وبرغم تهافت هذه الآراء إلا أننا نعتقد أن بداية التفكير الفلسفى الأصيل كان لدى بارمنيدس حين رد الوجود إلى وحدة ثابتة ، أما الفيثاغوريين فاعتقدوا أن أساس الوجود يبدو فى المقدار والشكل والنغم والعدد ، ونادى أمبادوقليس بالمبادئ الأربعة ، وأبان ديموقريطس أن الوجود يُرد إلى الذرات المادية .

٨- أما أفلاطون فكان نتيجة حصافته الفلسفية أن ظهرت لديه خطة انطولوجية ذات معالم واضحة ، وبرزت هذه الخطة فى تمييزه بين عالمي المعقولات

^٢ - د . عمود زيدان : المنطق الرمضى نشأته وتطوره ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٧٣

والمحسومات أو بين الحقيقة والظاهر . وكما سبق وبيننا أن ثمة تمييزاً بين الانطولوجيا بوصفها علماً يدرس خصائص عامة للوجود في هيئة مقولات وبين الوجود الفعلي أو الجزئيات الذي يمثل مجال تحقيق المقولة الواقعي ، يمكننا أن نجد ذلك المعنى واضحاً عند أفلاطون ، فعالم المثل لديه هو عالم الماهيات ، والماهية هي المبدأ الشرطي المعقول الذي يؤسس وجود المحسوسات وبناء عليه يقرر أفلاطون أن عالم المثل يتصف بالثبات والدوام والوحدة وهنا نستطيع أن نقول إن خصائص العالم المعقول الأفلاطوني تقترب في مفهومها من عالم المقولات بالمعنى المذكور آنفاً [ف - ١] ، فالمقولة خاصية عقلية عامة ليس لها هيئة مادية ، كذلك الأمر بالنسبة للماهية ، فهي فكرة كلية عامة تتطبق على سائر الموجودات المادية دون أن تكون هي نفسها مادية . يقول أفلاطون في جمهوريته " إن الكلي يقال على كثرة مختلفة في العدد متفقة في الماهية " (٢) ، وفي محاوره بارمنيدس يقرر أن المثل قريبة من طبائع الأشياء دون أن تشتمل بذاتها على دلالة مادية . (٣) وقد رأى أفلاطون بثاقب نظره أن عالم المثل ليس مستقلاً على نحو مطلق عن العالم المحسوس ، وفكرة المشاركة هي دليل على وجود ترابط بين العالمين ، فيقول في محاوره فيدون " ليس هناك كما أعرف طريقة لكل شيء في مجيئه إلى الوجود إلا أن يشترك في الجوهر الخاص لكل حقيقة يجب أن يشترك فيها " (٤) ، فالعالم المحسوس أو الظاهر هو عالم التغير والحركة والكثرة ، غير أن التغير غايته الثبات والكثرة مآلها إلى الوحدة ، ولا يتمتع بهذا الثبات ولا تلك الوحدة إلا عالم الماهيات الذي تسعى إليه كافة الموجودات لتشارك فيه .

٢ - د . فؤاد زكريا : جمهورية أفلاطون ، ص ٥٣٠ ف ٥٩٦ .

٤ - د . محمد علي أو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون ، ج ١ ، دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية ، ١٩٧٣ ، ص ٢٢٣ .

٥ - أفلاطون : فيدون ، وكتاب التفاحة المنسوب إلى سقراط ، ترجمة وتعليق وتحقيق د . على سامي النشار وعباس الشرييني ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٤ إلى ص ١١٨ .

يطلق أفلاطون أيضا على عالم المثل اسم عالم الكليات الذى يقابل عالم الجزئيات أو المحسوسات ويؤكد لنا أن ثمة علاقة مستديمة بين الكلى والجزئى ، لكن هل يعنى مشاركة الجزئيات للكليات أن تنقسم الكليات طبقاً لانقسام الجزئيات ؟ لقد وعى أفلاطون هذه المشكلة وبينها فى محاورتى فيليبوس وفيدون ، فالمحسوسات تشارك المعقول دون أن ينقسم المعقول أو يتعدد ، فالمثال واحد لأنه كذلك لكن تطبيقاته فى عالم الحس كثيرة متباينة ، فالخير بالذات وحدة يشاركه طرق شتى فى التعبير عن هذا الخير . كذلك الأمر بالنسبة للجمال ، فعلة الشئ الجميل هو الجمال فى ذاته أو مثال الجمال ، أو بمعنى أدق أن العلة الحقيقية لكل شئ هى مشاركته فى مثاله ، فبالجمال بالذات تكون الأشياء الجميلة جميلة ، وبالكبر بالذات تكون الأشياء الكبيرة كبيرة .^(١)

٩- أما أرسطو فقد بين موقفه فى كتاب الميتافيزيقا ورأى أن موضوعها يختلف عن موضوع الفلسفة الطبيعية التى تدرس الوجود المادى والموجودات المتحركة ، أما موضوع الميتافيزيقا فهو دراسة الوجود بما هو موجود وتدخل فى هذه الدراسة كافة الموجودات ، ولذلك تعد دراسة أرسطو للوجود على هذا النحو دراسة صورية للوجود بوجه عام تهتم بعلمه ومبادئه وصفاته الجوهرية^(٢) واستطاع أرسطو أن يكون أكثر عمقاً ودقة ومعقولية من أستاذه أفلاطون ، فحدد - فى فلسفته الأولى - مجموعة مقولات وظيقتها تفسير طبيعة الموجود بما هو موجود لتحديد خصائصه العامة الكلية التى يشترك فيها كافة الموجودات كما هى موجودة فى الواقع حيث تختفى خصوصية الموجود المشخص ليعلن عن موجود عام يشمل كافة الموجودات

^١ - نفس المرجع

انظر أيضا : د . محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى ج ١ ، ص ٢٢٣ .

^٢ - د . عبد الرحمن بدوى : أرسطو ، وكالة المطبوعات ، الكويت - بيروت ، ١٩٨٠ ، ص (٨٣)

فيقول " إن العلم الكلى هو الذى يبحث فى الماهية ويدرس ما تشترك فيه كل الجواهر ويحدد ماهيات الأشياء التى تجعلها تندرج تحت جنس معين وتحدد بفصل نوعى ^(٨) . وهذا يعنى أنه بالرغم من أن أرسطو قد بين أولية وعموم فكرة الوجود بوصفها فكرة ذهنية إلا أنه نسب واقعيته إلى العالم الخارجى ولم ينسبها كما فعل افلاطون لعالم مقارن معقول ، وهذه الواقعية تتجه فى رأيه لدراسة الوجود والموجود ، وهذا الأخير يعنى الموجود الفردى الواقعى ، أو الجوهر الجزئى ، لكن انطولوجيا لا تدرس هذا الفرد الجزئى فى خصوصيته إنما فيما يشترك فيه مع أفراد نوعه من معنى عام ثابت لا يتغير كتصور كالماهية ، إذ لا علم إلا بالكلى .

وضع أرسطو مبادئ أولية أو بديهيات تنطبق على الوجود بوجه عام وعلى الفكر وهى قوانين الفكر الأساسية [ف ٢] ، كذلك حدد المقولات فى عشر هى : الجوهر ، الكم والكيف ، الإضافة ، المكان ، والزمان ، الفعل ، الانفعال ، الملك .

٢- فى الفلسفة الحديثة

١٠- تبدأ الدراسة بديكارت ونقرر أن فكرة الوجود لديه كانت تابعة لأولية المعرفة ، فقد شغف ديكارت بكيفية الحصول على معرفة يقينية وهذا الأمر دفعه أن يتخذ منهجاً محدداً للوصول إلى هذه المعرفة ، وكان شكه فى البداية مجرد وسيلة لسبر غور المعرفة وتنقيتها من شوائبها ، ثم انتقل بعد الشك إلى مرحلة البناء ، وهذه المرحلة هى خطوات الإثباتات الثلاثة المشهورة ، إثبات الذات والله والعالم الخارجى ، فما يقوم بالشك هى الذات ومن يعزم بتنفيذ الفعل هى الذات ومن يضطلع بمهمة إرساء قواعد يقينية للمعرفة هى الذات . وبناء على هذا يصير

^٨ - د . محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، ج ٢ الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ، ١٩٧٢ ، ص ١٧٢ .

الوجود الحقيقى هو وجود الأنا المفكرة وليس وجود العالم الخارجى ، تلك الأنا التى تسهم فى فهم نفسها ومعرفة العالم الذى حولها ، أما وجود الله فهو السند المنطقى الذى تستند إليه فى الفهم والمعرفة . ويقوم ديكارت بتحديد رؤيته الأساسية فيبين أن الأنا فى هذه العملية هى الأنا الواعية - فكلما ازداد الوعى كانت الأنا أقدر على تأكيد الوجود ، ولهذا تظهر فكرة الوجود فى خطوة تالية للفكر (أنا أفكر إذن أنا موجود) لأن الوجود هو المتحدد بالفكر ، والفكر هنا ليس منفصلاً عن الأنا ، ولولا الأنا المفكرة ما ظهرت الأنا موجودة ، إذن فكرى هو الذى يؤكد وجودى والوجود يتقرر بالفكر . ومما سبق نصل إلى ما يلى :-

- أ - انحصار الوجود فى دائرة الذات المفكرة /
- ب - وجود الذات ليس وجوداً انطولوجياً إنما هو وجود جزئى محدد .
- ج - لاتهتم الذات بإرجاع وجودها إلى مبادئ أنطولوجية عامة كالكيف والعلاقة والكم ، إنما تهتم بنسب هذا الوجود للأنا المفكرة .
- د - المشكلة عند ديكارت هى كيف أعرف أننى موجود فى هذه اللحظة وليست كيف أثبت أننى موجود فى هذه اللحظة .
- هـ - ليس البحث فى طبيعة العالم الخارجى بحثاً فى الوجود عامة وإنما هو بحث فى جزء من أجزاء الوجود خاضع للادراك الحسى .
- و - إذن الوجود الحقيقى هو وجود الأنا المفكرة الواعية التى تهتم بمعرفة هذا الوجود بوصفه عنصراً معطى للذات ، وبالتالي فوجودى كذات مفكرة أهم من وجودى كموجود انطولوجى .

اتجه ديكارت بعد ذلك إلى بيان ثمة انطولوجيا تتمركز حول كيان إلهى متميز بصفاته وتجلياته بوصفه أجل أنواع الموجودات ، حائزاً على كل الكمالات ، مستقلاً بذاته ، صاحب القدرة والعلم المطلقين ، مستمر بوجوده منذ الأزل وإلى الأبد ، مقدر وخالق لجميع الماهيات ، وبالتالي لم يحاول ديكارت أن يشك فى وجود

الله ، فأدلته العقلية التي جاء بها هي أدله تبين قدرة الخالق وتكشف عظمته وإجلاله
وليس في اعتقادنا أدلة لإثبات وجود الله ، وما يؤكد رؤيتنا هذه أنه لم يبدأ مرحلة
اثباتاته بإثبات وجود الله لأنه لم يشك فيه أو في وجوده وإنما بدأ بإثبات وجود الذات
وكان الإله عنده بمثابة المبدأ العقلي أو السند المنطقي الذي يرتكن إليه ليعينه على
الوصول إلى اليقين في عالم يموج باحتمالات الشك . ولذلك سعى ديكارت في
البداية لإيجاد ذات واعية لها فكر محدد وأفكار يقينية قادرة على أن تجوب العالم
لتعرف مافيه ، وأن فكرها قادر بمساعدة إلهية أو ضمان إلهي أن يصل إلى إيجاد
أدلة لبيان جلالة الله وعظمته وقدرته وأنه سبب الوجود بعامة وأنه ركيزة منطقية
لفكرنا ، فضلا عن أن هذه الأدلة نفسها تكشف عن قدرة العقل على الوصول إلى
تضاييقينية بشأن الله .

يشرع ديكارت بعد ذلك لإثبات وجود العالم الخارجي ، غير أن عملية
الإثبات هذه تؤكد على ضرورة ارتباط هذا العالم بالذات الواعية وبذلك لم يجعل
ديكارت هذا العالم مستقلاً عن الذات لأنه لن يُعرف إلا من خلالها ، ويؤكد على هذه
الفكرة الأخيرة بقراره أن الذات تلتبس اليقين في الله وأنه يمنحها ويبث فيها المعرفة
اليقينية الممثلة في الأفكار والصور الذهنية ، ومن ثم نكون على يقين من صدق
وصحة أفكار الله فينا لأنه لا يمكن أن نخدعنا أفكار أودعها الله فينا . ويرد اعتقادنا
في وجود العالم الخارجي إلى ذلك الميل الذي أمدنا به الله وهو ميل لا يمكن الشك
فيه ومن ثم لا نعرف العالم الخارجي بالحواس لأنها خادعة ، إنما نعرفه بالأفكار
التي منحنا الله إياها .

وهكذا خضع برهان ديكارت لإثبات وجود العالم لخطة منهجية محددة ،
وكان طبيعياً أن يكون هذا البرهان في نهاية سلسلة الإثباتات ، والسبب في هذا
يرجع - كما سبق القول - إلى أن ديكارت قد جعل الأولوية في الوجود لله بوصفه

السند المنطقي الذي يرتكن إليه حتى حين شك في وجود ذاته . ولذلك كان أمراً طبيعياً أن يبدأ اثباتاته ببيان أهمية الأنا أو الذات العارفة بوصفها الوجود الأساسي في الوجود والذي تدور من حوله الأشياء ، وهو لكي يجعل هذه الأنا قادرة على الوصول إلى اليقين شرع في إرساء قواعد عقلية أساسية لكل تفكير سليم حتى تضمن الأنا بها سلامة فكرها حين تقوم بعملية المعرفة . وأول ما تعرفه الأنا معرفة يقينية هو معرفة نفسها ، وبناء على هذا تصير أولية الأنا المفكرة (العارفة) أساساً منطقياً لمعرفة الوجود .

١١- أما كنط فقط نسج نظاماً فريداً قوامه نظرية المعرفة ودعامته الذات العارفة وهو هنا متأثر بديكارت في توجيه الانتباه للمعرفة وللذات التي تعرف بصفة خاصة فشرع في تفسير العملية المعرفية التي تقوم بها الذات وهو في هذا التفسير يستخدم المقولات التقليدية في الفلسفة ويوظفها بأسلوبه الخاص لينشأ ميتافيزيقا معرفية ، ولذلك استخدم نفس مقولات الانطولوجيا وصنفها في أربع تضم كل قائمة ثلاث مقولات وهي كما يلي :

- مقولات الكم : الوحدة ، الكثرة ، الجملة
- مقولات الكيف : الإثبات ، النفي ، التحديد .
- مقولات العلاقة : الجوهر ، العلة والمعلول ، التأثير المتبادل بين الجواهر .
- مقولات الجهة : الإمكان والاستحالة ، الضرورة والحدوث ، الوجود والعدم

رأى كنط أن هذه المقولات تعد شروطاً منطقية أو قواعد ضرورية لكل تفكير ومعرفة محددة في نطاق عالم التجربة الحسية وتتصف بالصورية والقبلية ، هنا يختلف كنط عن أرسطو وهيكل اللذين جعلوا المقولات شروطاً منطقية لبناء الوجود ، لذلك لا نسأل كنط عن الوجود إنما نسأل عن الموجود بوصفه ذاتاً أو عقلاً يجمع بين تصورات الخالصة وبين معطيات عالم حسي خارجي . وعلى الرغم من

أن هذه المقولات أو التصورات العقلية ليست تجريبية إلا أنها لا تتعلق بأمور مجردة وإنما ترتبط بكل ماهو واقعي يسهم في بناء معرفة مؤكدة .

وبناء على هذا يُعتبر الوجود عند كُنْط ظاهرة معرفية تتم عن طريق الجمع بين طرفين أساسيين هما الذات التي تتعقل الوجود من خلال تصوراتها الخالصة أو المقولات ، والوجود المتمثل في العالم الخارجى الحسى بجميع مظاهره القابلة للإدراك ، وهنا تنشأ المعرفة عندما يقوم العقل بأفعاله لتفسير هذا الوجود . وبناء على هذا يمكننا أن نجد ثمة انطولوجيا عند كُنْط لكنها ليست كانطولوجيا أرسطو وهيجل وإنما هي انطولوجيا معرفية ، فكما جعل أرسطو انطولوجياه بناءات عقلية للوجود - وكذلك الحال عند هيجل - جعل كُنْط انطولوجياه بناءات عقلية للمعرفة تقوم بتفسير وشرح العملية المعرفية بجانبها الذاتى والفيزيقي . ولذلك فلم أستطع أن أطلق على مذهب كُنْط نظرية في المعرفة كما هو الأمر عند لوك وهيوم ورسل وإنما بدا لنا أنه لم يفصل الوجود عن المعرفة فالمقولات لديه تعتبر خصائص عامة أو كليات تضطلع بمهمة محددة هي كونها شروطاً لقيام المعرفة ، ولذلك وجدنا أن مقولاته لازالت حائزة على خاصيتها الانطولوجية إذ يمكن تعريفها بأنها كليات أو خصائص عامة ، لكن التمايز يتحدد في وظيفة هذه المقولات ، فبينما هي عند أرسطو وهيجل لها وظيفة وجودية خالصة نجدها عند كُنْط لها وظيفة معرفية محددة ، و بينما تقرر انطولوجيا أرسطو وهيجل وكذلك ماكتجارت وجود الجزئيات لتحقيق من خلالها ، نجد نفس الهدف محدداً عند كُنْط ولنا في مقولة الجواهر خير مثال على ذلك ، فقد اقتنع كُنْط بتعريفين تقليديين للجواهر هما أنه الموضوع الدائم في القضية ولا يكون محمولاً ، وأنه الموضوع الثابت للتغير ، ورأى أن أحكم مجال لتطبيق هذين التعريفين هو المادة ، لكن ماهي هذه المادة التي ينطبق عليها الجواهر ؟ إنها بلاشك ليست مادة عقلية وإنما اعتمد كُنْط في تطبيق رؤيته على العلم الطبيعي ولاسيما القانون النيوتونى " المادة في الكون ثابتة لا تفنى ولا تستحدث

وكميّتها لاتزيد ولا تنقص " ، ولذلك رأى أن المادة هى الجوهر الذى يشغل مكانا ويتحرك عن طريق قوى الدفع والجذب . ويتحقق الجوهر أكثر من خلال أجراء المادة ، فالمادة لديه هى مجموع الأجزاء المتحركة فى المكان ، غير أن هذه الأجزاء تتحدد عن طريق شئ واحد يجمع كثرتها هو الجوهر أو المادة ، وبالتالي لا تنطبق الزيادة أو النقصان على الجوهر أو (المادة) لأنه ثابت لتغير الأعراض وإنما تنطبق فقط على الأجزاء وهنا يقرر كنت " فى كل تغيرات المادة لا يتغير الجوهر ، فكمية المادة لاتزيد ولا تنقص إنما تبقى كما هى جملة واحدة أى تبقى ثابتة فى كميّتها " (٩).

١٢- ننقل الآن للحديث عن فكرة الوجود عند هيجل وتعتبر انطولوجيا هيجل " انطولوجيا عقلية " تعتمد على التحديد القبلى للوجود . ويظهر هذا التحديد القبلى من خلال منطق تصورات يقوم هيجل عن طريقة بتحديد الأشياء طبقاً لمبادئ الفكر الخالص ومن ثم تصبح فلسفته محاولة لتعقيل العالم وإعادة بناء الشروط القبلية للوجود . وهنا يُعد منطقة محاولة لتحديد تصورات مقولية خالصة للخبرة الانسانية فى حدود تصورات منطقية " (١٠) وبذلك لاتعد انطولوجيا هيجل مبادئ صورية جامده للتفكير فحسب ، منفصلة عن تعيينات الواقع الخارجى ومحصورة فى مقولات نظرية بحتة ، بل هى كما سبق القول فلسفة لجعل العالم معقولا من خلال مقولات لا يستقيم التفكير بدونها . فالمقولات كما يرى هى " أساس وجود الأشياء وهى فى نفس الوقت موضوعات مألوفة لنا تماما . (١١) وهذا يعنى أن الأشكال المنطقية عند

٩ - أنظر تفصيلا لهذا الموضوع فى الفصل القيم عن الجوهر فى كتاب د . محمود زيدان : كنت وفلسفته النظرية .

١٠ - " Terry Pinkard : The Logic of Hegel's Logic , An Essay published in " Hegel " edited by Micheal Inwood Oxford Press . 1985 , P . 108 .

١١ - Hegel : The Logic of Hegle , Trans by Wallas " From The Encyclopaedia of- Philosophical Science " Oxford , 1894 , P . 169

هيجل ليست وظائف صورية فحسب بل هي ذاتها مناظرة للواقع والحقيقة . وهي معرفة متطورة للعالم لاتشير مقولاتها إلى النشاط المعرفي فقط وإنما تشير أيضا إلى الوجود الموضوعي .^(١٢) ولذلك فإن حركة المقولات عند هيجل هي كما يقول ماركيز ليست إلا انعكاسا لحركة الوجود .^(١٣) وبذلك تحولت المقولات في فلسفة هيجل الى موجودات انطولوجية موضوعية مستقلة عن الأذهان الجزئية ، وهو بهذا يختلف تماما عن كمنط الذي نظر الى المقولات بوصفها تصورات ذهنية ذاتية سابقة على كل تجربة . أما هيجل فإنه قام بتحويل هذا التصور الذهني الى حقيقة انطولوجية^(١٤) من خلال منطق دياكتيكي محكم أصبح والميتافيزيقا شيئا واحدا .

١٣- يناش هيجل فكرة الوجود في مبحثي الوجود والماهية اللذان يضمهما مؤلفه الضخم " علم المنطق " وقبل أن نعرض فكرة الوجود يحسن أن نعرض أولا تلك المباحث التي يشتمل عليها الكتاب في عجلة سريعة ، فينقسم كتاب " علم المنطق " إلى ثلاثة مباحث أساسية هي مبحث الوجود ومبحث الماهية ومبحث الفكرة الشاملة ، يمثل المبحث الأول وهو الوجود أقصى تجريد ممكن تشترك فيه جميع الموجودات التي يمكن تصورها في الكون ، فجميع الأشياء موجودة وبالتالي لا بد أن يكون الوجود هو المقولة الأولى التي يبدأ بها البحث . ولذلك يتسم الوجود بالمباشرة لأن مقولاته مباشرة وبسيطة ، وتبدو كل واحدة منها وكأنها تصور مستقل قائم بذاته . كذلك تنفصل كل مقولة عن الأخرى فلا تشير ولا ترتبط بغيرها ، لكن بالرغم من هذا الانفصال فلا يمكن إدراك مقولة قبل الأخرى ، فنحن نعرف كيف أولا ثم نعرف الكم ، نعرف أن هذه شجرة قبل معرفة حجمها ، بل يبدو لنا أن هنالك

^{١٢} - هربرت ماركيز : نظرية الوجود عند هيجل ، ترجمة ابراهيم فتحى . دار التنوير للطباعة والنشر ،

بيروت ١٩٨٤ ص ٦٥

^{١٣} - هربرت ماركيز : العقل والفرو ، ترجمة فواد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩ ص ١٣٣٠

^{١٤} - ستيس : المنطق وفلسفة الطبيعة ص ٧٩ .

ترابطاً من نوع ما بين المقولات في هذه المرحلة ، فيمكن القول إن الكيف يتضمن الكم ، إلا أن هذا لا يعد تضمناً بقدر ما هو استنباط مقولة من أخرى لأن ارتباط المقولات في هذه المرحلة ليس صريحاً على نحو ما ولكنه ارتباط ضمني مختبئ تحت السطح يهدف الاستنباط إلى إظهاره فالوجود والعدم والصيرورة والكيف والكم مقولات لا ترتبط في ظاهرها إنما يظهر ارتباطها عن طريق استنباط .^(١٥) ويمثل مبحث الوجود بهذا النحو أولى مراحل الوعي أو المعرفة حيث يخبرنا أن الأشياء موجودة ولها كيف وكم فقط .

أما في المبحث الثاني وهو الماهية فنجد أنه إذا كان الترابط في الوجود ضمنياً فهو في الماهية صريح وجلى . وتشكل مقولات الماهية أزواجاً لا يمكن أن تتفصل فلا تفكير في الجوهر دون الأعراض ، والسبب دون النتيجة والهوية دون التنوع والموجب دون السالب ، بل إن كل مقولة من المقولتين تحيل إلى الأخرى وتكشف عنها وتشكل ماهيتها ، فنجد أن المقولة الأولى هي التي تقوم بتشكيل ماهية الثانية فالجوهر حامل للأعراض ، والسبب أساس النتيجة وهكذا . وتمثل هذه المرحلة مرحلة العلم ولذا فهي أكثر سمواً من مرحلة الوجود لأن العلم يستخدم مقولاتها فيقوم بمعرفة العلاقات الضرورية بين الأشياء وخصائصها وأسباب وجودها والقوى التي تتحكم فيها .

أما مبحث الفكرة الشاملة فيمثل أعلى درجات المعرفة ذلك لأن مقولاته تستخدمها الفلسفة لأنها تشكل أساس المعرفة العقلية التي نفهم عن طريقها الكون . فنجد مقولات الفكر الذاتى والفكر الموضوعى والحياة والغائية ومقولة الفكرة المطلقة التي تهدف إلى الإعلاء من قدر التفكير الفلسفى الذى يجاوز مرحلة العلم ويعلو عليه مثلاً يعلو العلم على مرحلة الوعي الأولى . كما يعالج هذا الجزء من المنطق نفس

^{١٥} - نفس المرجع ص ١٣٢

موضوعات المنطق الصورى لكن المعالجة الهيكلية هى معالجة عقلية تسير وفق منهج جدلى حيث يرتفع المنطق من الوقائع التجريبية إلى العلم العلى ، ويرى ستبس أنه إذا كان الوجود هو المباشرة ، وأن الماهية هى المتوسط ، فإن الفكرة الشاملة هى التى تجمع بين المباشرة والمتوسط . (١٦)

١٤- كان هذا عرضاً موجزاً لمباحث كتاب " علم المنطق " ولعود الآن الى تحديد مشكلة الوجود عند هيجل .

وتشغل مناقشة فكرة الوجود مبحثى الوجود والماهية فى " علم المنطق " وتتحدد هذه الفكرة من خلال عدة أنواع للوجود أو بقول أدق عدة مراحل مختلفة متطورة ، حيث تختلف كل مرحلة عن الأخرى بفعل تعيينات جوهرية مميزة يحصل عليها الوجود فى كل مرحلة يشغلها . وتزداد هذه التعينات فى الكم كلما ازداد الارتقاء فتتضمن كل مرحلة صفة أو عدة صفات متطورة لم تكن موجودة فى المرحلة السابقة . وتتحدد هذه المراحل على النحو التالى :

الوجود الخالص pure being

١٥- تستعمل هذه المقولة أقصى تجريد ممكن تشترك فيه كافة الموجودات فحين نبدأ فى التفكير لا يكون أمامنا شئ سوى الفكر فى لا تعينه الخالص ، وهذا اللاتعين خلاء لا مميزات ولا ملامح له وهو عبارة عن فكر محض ، وهو بما هو كذلك يشكل البداية ، إنه لاتحديد خالص وفراغ محض ولا يوجد به موضوع للفكر أو قل إنه فكر فارغ ، وكذلك هو بدون أى تحديد حيث يتشابه مع نفسه فقط ولا يتشابه مع

١٦ - نفس المرجع ص ١٣٢

الأخرى ، وهو وجود بلا تمايز في ذاته أو بالنسبة لأي شيء خارج عليه ،^(١٧) المنضدة من تكون بنية صلبة لامعة ، فإذا جردت من اللمعان بقيت بنية وصلبة ، وإذا جردناها من جميع النصفات فإننا نقول إن هذه المنضدة موجودة ، وكلمة موجودة هنا هي أعلى تجريد للمنضدة .^(١٨) كما يعتبر هذا النوع من الوجود لحظة من لحظات الفكر جردت وأصبحت موضوعا للتفكير بذاتها وهو أيضا وجود خلو من كل تعين لأن أي تعين سوف يضاف عليه طبيعة جزئية .^(١٩)

Determinate being

الوجود المتعين

وهذا النوع هو ثنائي أنواع الوجود عند هيجل ، ويتميز بأن له خاصية وشكل وهو ببساطة وجود من أجل شيء أو من أجل ذات .^(٢٠) إنه وجود له تعين وليس وجودا محضا ، لكن هذا التعيين ليس تعيينا تاما ، إنه فقط فكرة عن التعيين بما هو كذلك ، إننا يمكننا أن نعرف عن شيء ما أنه ملون دون معرفة لونه لأننا توصلنا إلى صفة اللون بوجه عام . كذلك نعرف أن شيئا له وجود محدد لكن لا نستطيع بيان هذا التحديد بوضوح لأننا نتحدث عن فكرة التحديد بصفة عامة .

being for itself

الوجود لذاته

١٦- " هو وجود قائم بذاته مستقل عن غيره متمركز حول كيانه " ^(٢١) وأوضح نموذج لهذا الوجود هو وجود الأنا بوصفها معروفة لنا كموجود متمايز عن غيره من الموجودات الأخرى ، فالإنسان يتميز عن الحيوان وعن موجودات الطبيعة بأنه

^{١٧} Hegel : The Science of Logic , Trans by Jonason , Macmillan , London , 1929 - vol . I , P . 94 .

^{١٨} -ستيس : المرجع السابق

^{١٩} - McTaggart : Commentary on Hegel's Logic Cambridge , 1910 , P. 15 .

^{٢٠} - Hegel , The logic of Hegle , Wallas , P. 170 .

^{٢١} - د . عبد الرحمن بدرى : الزمان الوجودى ، ط ٣ ، ص ١٠ - ١١ .

هو الكائن الوحيد الذى يعى بنفسه ، ولهذا لاتصل موجودات الطبيعة إلى هذه الدرجة من الوجود ، ^(٢٢) فالأنا هنا هى المثال المباشر على الوجود ذاته ، فأنا لست واعيا فقط بالموضوعات الخارجية وإنما على وعى بذاتى ، وأنا فى هذه الحالة موجود من أجل ذاتى . ^(٢٣)

الوجود الفعلى Existence

١٧- يقترب هيجل بهذا النوع إلى التحقيق الكامل للوجود ويعد هذا النوع أكثر تقدما من الأفكار السابقة ، ولذا فهو يأتى فى مرحلة متأخرة من سير الجدل حيث يناقشه هيجل فى مبحث الماهية ، وقد سبق لنا أن عرفنا أن فكرة الماهية أكثر تقدما من الوجود وأكثر ثراء وحيوية أما الأنواع الثلاثة السابقة فقد تم مناقشتها فى مبحث الوجود .

إن الوجود الفعلى هو وجود متعين تماما ، يدل على وجود شئ يشكل جزءا من العالم ويرتبط بغيره من الموجودات الأخرى . لقد كانت القضية " هو موجود " قضية ناقصة بلا محمول ، أما القضية " يوجد وجودا فعليا " تعنى أنه جزء من الكون ويرتبط بعلاقات متبادلة مع الأشياء الأخرى ، يقول هيجل " إن الوجود الفعلى هو اتحاد مباشر بين الانعكاس داخل الذات والانعكاس داخل الآخر . وينتج من هذا أن الوجود هو كثرة لامتناهية من الموجودات ترتبط بعلاقات مع بعضها ، وهذا يعنى أن هذه الموجودات تترايط وتقوم بتشكيل عالم يعتمد على بعضه البعض مترابط ترابط الأساس وما يقوم عليه " ^(٢٤)

^{٢٢} - Hegel : cience of logic , Jonaston , Vol . 4 , p. 171 - 172 .

^{٢٣} - ستيس : المنطق وفلسفة الطبيعة ، ص ١٥٩

^{٢٤} - Hegel : The logic of Hegle , Wallas , P . 230 .

١٨ - " الوجود الواقعي هو اتحاد الماهية والوجود الفعلي أو الظاهر (٢٥)
فالماهية عند هيجل عبارة عن وجود داخلي لكنها تتجلى في الخارج لتكون ظاهرا
لكن الظاهر هنا ليس له نفس المعنى الذي ظهر عند برادلي وبوزانكيت ورويس
من حيث أنه وهم خادع وأن الوجود الحقيقي مستقل عنه إنما الظاهر عند هيجل
يشكل وجودا فعليا وليس وهما لأن الماهية هي التي تظهر وهي الوجود الواقعي
للموجود ، ولذلك فالظاهر هنا ليس فراغا ولا عدما إنما هو ماهية تظهر . (٢٦)
وعندما تتجلى الماهية في الظاهر ينعدم التمايز بينهما وينصهران في وحدة واحدة
هي مقولة الوجود الواقعي ، يستخدم هيجل هنا مصطلح الوجود الواقعي
actuality بنفس معنى لفظ الواقع الحقيقي Reality (٢٧)

تعد هذه المقولة ذات أهمية كبرى عند هيجل لأنها تبرز حقيقة هامة لها
شقان : أولا أن هيجل قد بلغ بها درجة عالية من المعقولية في تحقيق الفكر أو جعل
الواقع عقليا وجعل العقلي والقيما : فالعقلي هو وحده الموجود بالفعل only the
rational is actual ، وبناء على هذا نأتى إلى الشق الثانى وهو أن العالم
الخارجي أو الظاهر ليس عدما خالصا ، بل هو وجود ماهوى لأن الماهية ليس لها
مجال آخر تظهر فيه إلا مجال الظاهر ، لذلك فإن عملية الظهور هذه تعد عملية
جوهرية في الأصل على أساس أن الظاهر له نفس الوجود الجوهرى الذي تتميز به
الحقيقة . فليست هذه المقولة ماهية فقط ولا ظاهرا فقط ، ولكنها تتجلى وتكشف عن
نفسها في الظاهر ، وهنا يصير الظاهر، كشافا للوجود الحقيقي .

٢٥ - Hegel : The science of logic , Jonaston , vol . 2 . p. 159 .

٢٦ - ستيس : المنطق وفلسفة الطبيعة ، ص ٢٠٤ .

٢٧ - نفس المرجع ، ص ٢١٦ .

١٩- أما إذا توجهنا للفلسفة الوجودية وجدنا فيلسوفها مهتم أو قل مهوم بإيجاد انطولوجيا من نوع خاص يمكن أن نطلق عليها انطولوجيا نفسية تختلف بطبيعة الحال عن الانطولوجيات العقلية التي دأبنا عليها لدى شيوخ الفلاسفة ومن تبعهم ، إذ تنفرد انطولوجيا الوجوديين ببناء مقولى خاص يتجه نحو الإنسان بوصفه موجوداً منفعلاً فاعلاً شاعراً بفعله ومتأثراً فى أعماقه بكل ما حوله . فما يهم الفيلسوف الوجودى هو انعكاس تجارب العالم الخارجى عليه ورد فعله الوجدانى النفسى لهذه التجارب ولذلك فهو عندما يخوض موقفاً معيناً لا يخوضه فى جزئيته إنما بكليته أى بكل وجوده ، فأى فعل هو تعبير عن هذا الكيان الواحدى المتفرد بانفعالاته وأفكاره ومشاعره وبالتالي يقرر الوجودى أن فهم الوجود والتعبير عنه لا يتم عن طريق العقل كما هو الحال عند ديكارت ومن على شاكلته ، إنما هو معاناة خاصة وتجربة ذاتية فريدة لا يشعر بها أحد سواه ، فيقول الفيلسوف الفرنسى لويس لافيل " تجد الذات نفسها فى قلب العالم مشاركة فى الوجود ، إن التجربة الأولى التى يمر بها الإنسان هى تجربة المشاركة فى العالم أو (أنا والعالم) " . والأنا هنا هى الأنا الفاعلة وليست الأنا المفكرة ، إنها الأنا التى تتشكل خبرتها من تجاربها الانفعالية الحية المعاشة وليس من تصورات العقل الخالص ، ولذلك يحور الوجودى عبارة ديكارت " أنا افكر إذن أنا موجود إلى " أنا أشعر إذن أنا موجود " .

ويتزعم الفيلسوف الدنماركى كيركجورد الثورة ضد هيكل قائلاً لا يمكن أن أكون خطوة فى منهج إذ لابد أن يقوم الوجود على أسس ذاتية خالصة وأن يكون الخطاب فى الفلسفة موجهاً لموجودات فعلية وليست خيالية ، وإن الفلسفة الحقّة - كما يدعى - ليست بحثاً فى المعانى المجردة إنما فى المعانى التى هى من دم ولحم ولذلك لابد أن ترد جميع المسائل إلى ذلك الموجود الفرد أو الإنسان .

أما هيدجر فيقوم بتحديد مقولات عامة أو خصائص كلية تميز الوجود الإنساني في عموميته ، حيث يلتقي هذا الوجود العام بالموجود المشخص لأن من يبحث في الوجود لابد أن يتساءل (من أنا) ، ويكون جوابه (أنا الباحث في الوجود ، لكنني لست هذا الوجود ومع هذا أشارك فيه بوصفي موجوداً غير مستقل عن الوجود ، والوجود هو الآخر ليس منفصلاً عني ، إنه يحيط بي ويؤلف كياني ، ولذلك فأنا أعد ظاهرة في هذا الوجود تتحقق في زمان ومكان ومن ثم فأنا " وجود هنا " مقابل لما هو " وجود هناك " ، وبناء على هذا فإن أي بحث في الوجود يقرر بالضرورة بحثاً في الموجود .

وضح مما سبق أن ثمة فارقاً بين مقولات انطولوجيا هيدجر ومقولات انطولوجيا أرسطو وهيجل ، فالأخيران تنطبق مقولاتهما على الوجود ككل ليشمل الإنسان وغير الإنسان من كائنات حية وموضوعات مادية ، بينما تخص مقولات هيدجر الوجود الإنساني فقط .

كانت الأنا المفكرة شرطاً للوجود عند ديكارت ، بينما اختلف الأمر عند جان بول سارتر وسائر الوجوديين ، إذ يقرر الوجود في البداية ثم بعد ذلك تظهر الأنا كماهية شاعرة منفصلة مفكرة ، وهذا يعنى - كما يدعى سارتر - أن الوجود يسبق الماهية بالضرورة فالإنسان يوجد أولاً ثم يحدد وجوده بعد ذلك عن طريق الأفعال التي يقوم بها ، وهو لا يوجد إلا بقدر ما يحقق من أفعال أو بعبارة أخرى الإنسان مجموع أفعاله .

والحق أن مقولة (الوجود يسبق الماهية) عند سارتر هي في رأينا تتقابل من حيث الوظيفة مع مقولة الوجود الخالص عند هيجل ، فكلاهما يعبر عن وجود بلا تحديد ولا تعيين أي بدون ماهية محدده وصفات مميزة ، فالمقولة السارتيرية

تقرر أنني موجود في البداية جسماً بلا حساً ولا فكراً ، أي موجود بلا هوية ولا ماهية ، أما الوجود الهيجلي فهو فكرة أولية لم تتضح بعد وبالتالي تقبل قضية سارتر ومقولة هيجل الانطباق على جميع الموجودات .

قلنا إن المقولة تصور عقلي ، فكيف تقبل الوجودية نظام المقولات مع أنها رفضت النظام العقلي كما هو عند ديكرت وهيجل ؟ وردنا على هذا هو أن الوجودية جعلت من الخبرة الذاتية الخاصة تجربة عامة مطلقة ، فالألم الذي أعانيه والقلق الذي يستبد بي ليس خاصين بي وحدي إلا من خلال تجربتي الخاصة ، لكن الألم نفسه يحوز على خاصية العمومية التي تشترك فيها جميع الموجودات ، فكل إنسان يتألم ويقلق ويخاف ، أما قلتي وخوفي فهي أمور ذاتية خاصة بي وحدي دون الجميع .

ثالثاً : مبادئ الوجود

٢٠- رأينا أن مبادئ الوجود هي المقولات ، ونختار منها الكيف والعلاقة والزمان والمكان والجوهر .

مقولة الكيف

٢١- توصلنا إلى ضرورة وجود الموجود لكننا لا نتوقف عنده ونكتفي بالقول إن طبيعة ما يظهر لنا هي كونه موجوداً ، إذ الأمر ليس بسيطاً لأن تقرير وجو الشيء يستلزم تقريراً لخصائص ذلك الموجود وهي خصائص عامة تنطبق على كل ما يوجد ، ومن بين هذه الخصائص مقولة الكيف ، فلا يوجد موجود إلا وله كيفيات محدده تميز نوعه . والكيف حد لا يقبل التعريف نظراً لوضوحه وبساطته وهذا أمر متفق عليه ، كذلك لا يمكن الحكم على الكيف بالصدق أو الكذب فلا نقول السعادة صادقة ، والسبب في هذا أن الكيف محمول يحتاج موضوعاً يُحمل عليه ولذا كان

المثال السابق غير مقبول ، وأما إذا أردنا حكماً على الكيفيات فإننا نحكم عليها بأنها موجودة أو غير موجودة . ويقرر جون ديوى فى كتابه " المنطق " أن الكيف هو ما ندرکه ادراكاً مباشراً بالمشاهدة ، إذ أن ما نتلقاه من العالم الخارجى هو مجموعة صفات كاللون والشكل والصلابة ، ويراها صفات تمثل شواهد أو دلائل على صدق قضية معينة . غير أن ديوى هنا تعامل مع (الصفات الثانوية التى نتلقاها كمعطيات حسية ناتجة من الشئ المادى الجزئى ، وثمة فارق بين هذه الصفات وبين الكيف بالمعنى المقولى ، فالأولى جزئية متغيرة بينما الثانية كلية وثابتة وتطبق على الوجود بأسرة .

تتقسم الكيفيات من حيث الإيجاب والسلب الى نوعين ، كيفيات موجبة وأخرى سالبة . فإذا قلت إن (س) كيف موجب كانت لا (س) كيفاً سالباً مقابلاً له . وعدم امتلاك الكيف ما هو إلا جانب سلبى للكيف نفسه وليس للموجود ، فقد يخلو الموجود من صفة ما (على ليس مدخناً) ، لكن لا يعنى خلو الموجود من كيف ما أنه يخلو من جميع الكيفيات . فالشئ الذى ليس أحمر قد يكون أزرقاً ، ورفض الكيف (ص) يعنى تقريرنا للكيف (س) وإذا لم يكن أمثلاً فإن ب قد تكون مثلاً كذلك إذا كان أ مربعاً فإن ب ليس مربعاً . وهكذا نجد أن أن سلب الكيف يتضمن إثبات كيف آخر ، فإذا وجد كائن ليس ذكراً ، فلا بد أن يكون أنثى ويمكن أن يعبر الكيف السالب عن جانب إيجابى للشئ وذلك يتم عن طريق اثبات التناقض وبهذا يحصل الوجود على كيفيات كثيرة موجبة و سالبة لكن عدد الكيفيات الموجبة يفوق عدد السالبة لأن الموجود نفسه كيف موجب .

تتقسم الكيفيات أيضاً الى بسيطة ومركبة ومعقدة . فأما الكيفيات البسيطة simple quality فهي كيفيات لا تقبل التحليل ، لذلك لا يمكن تعريفها ، لأن تعريف الكيف يعنى خضوعه للتحليل . أما بالنسبة للكيفيات المركبة compound فهي

التي يمكن تحليلها ، ويتألف الكيف المركب من كيفين مثل الأحمر والبطيخ ، وكذلك كل من المثلث والمربع كيف مركب ، كذلك إذا قلنا إن الإنسان حيوان عاقل ، فالإنسانية هنا كيف مركب لأنها تتألف من كيف الحيوان وكيف التعقل والكيفيات التي تؤلف الكيف المركب تسمى أجزاء له .

أما الكيف المعقد فلا يتألف من مجموعة كيفيات وإنما يمكن تحليله بواسطة خصائص أخرى سواء كانت هذه الخصائص علاقات أو كلاهما فإذا كان تعريف المغرور بأنه تقدير الإنسان لنفسه تقديراً يفوق ما تقرر الوقائع فإن الغرور في هذه الحالة يصبح كيفاً معقداً طالما يقبل التحليل ، لكنه لا يحل إلى مجموعة من الكيفيات وإنما إلى عناصر ، وبالتالي فإن كل كيف سالب هو كيف معقد لإمكانه أن يتحلل إلى حدين أحدهما هو الإيجاب ومع هذا لا يعتبر الكيف المعقد مجموعة حدود إنما كما سبق القول مجموعة عناصر .

مقولة العلاقة

٢٢- كل موجود له كيفيات تميزه ويرتبط بعلاقات مع غيره بالضرورة سواء كان هذا الغير من نوعه أو من نوع مختلف . والعلاقة حد لا يقبل التعريف وهي توجد بين موجودين أو أكثر ، فنقول على أكبر من زيد ، أو على أصغر من عمر . وقد تكون العلاقة مع حد واحد مثل الجوهر لديه علاقة هوية مع نفسه .

أنواع العلاقات :

أ- علاقات الانعكاس : وتنقسم إلى ثلاثة علاقات : الأولى هي العلاقة المنعكسة وتعبر عن علاقة تقوم بين الشيء ونفسه ، فعلاقة الذاتية من هذا الصنف ، وكذلك قولنا الشيء يشبه ذاته ، أو نستدل على الشيء من نفسه كالقول أ هي أ أو الإنسان هو الإنسان . أما العلاقة اللانعكسة وهي ثانی الأنواع فلا يمكن عكس حدودها فلا

يجوز القول إن زيدا أكبر من نفسه . أما العلاقة الثالثة وهى علاقة جواز الانعكاس فهى يجوز فيها ولا يجوز عكس حدودها كالقول إن (أ) يحب ذاته أو يحب شيئاً آخر .

ب- علاقات التماثل : وهى ثلاثة أيضاً ، الأولى هى علاقة التماثل وتقوم بين حدين ، فإذا كانت (أ) ترتبط بعلاقة مع (ب) فإن (ب) يمكن أن ترتبط بعلاقة مع (أ) كأن نقول إن زيداً شقيق على ، وعلى شقيق زيد . أما علاقة اللاتماثل فتقوم بين حدين أيضاً : فإذا وجدت بين الحدين (أ) و (ب) فإنها لا يمكن أن توجد فى نفس الحدين بطريقة عكسية كالقول (أ) والد (ب) فلا يمكن أن تكون (ب) والد (أ) . أما علاقة جواز التماثل فتعنى جواز وجود العلاقة بين الحدين وجواز عدم وجودها ، فإذا كان (أ) أخ (ب) فمن الجائز أن يكون (ب) أخ (أ) أو لا تكون ، فقد تكون أخت (أ) .

ج- علاقات التعدى : وهى ثلاث ، الأولى علاقة التعدى فإذا قلنا (أ) ترتبط مع (ب) بعلاقة ، و (ب) ترتبط مع (ج) بنفس العلاقة إذن (أ) ترتبط مع (ج) ، أما علاقة اللاتعدى فتعبر عن عدم ارتباط (ج) مع (أ) ، فإذا قلنا (أ) ترتبط مع (ب) و (ب) ترتبط مع (ج) ، لكن (أ) لا يرتبط مع (ج) ، ويتضح هذا حين نقول (أ) والد (ب) ، و (ب) والد (ج) لكن لا يمكن أن يكون (أ) والد (ج) لأنه قد يكون جده . أما العلاقة الأخيرة فهى علاقة جواز التعدى ، فإذا قلت إن (أ) هو أول ابن عم (ب) ، و (ب) أول ابن عم (ج) عندئذ فإن (أ) قد تكون وقد لا تكون أول ابن عم (ج) . (٢٨)

McTaggart : The Nature of Existence , P . 80 -81

- ٢٨

أنظر أيضاً برتراند رسل : مقدمة للفلسفة الرياضية ترجمة د . محمد مرسى أحمد ، الباب الخامس

وأيضاً : د . زكى نجيب محمود : المنطق الرضى ص ١٥٩ - ١٦٣

وأيضاً : د . عمود زيدان : المنطق الرمضى ص ٢٦٤ - ٢٦٥

الفصل الرابع الزمن

الزمن

أولاً : طبيعة الزمن

١- قُدرَ علينا أن نحيا في تغير وتبدل وقدر للحقائق تجاوز الزمن والعلو على كل تحول وزوال . إن ثباتنا ليس حقيقياً وإنما هو نسيج عقلى خالص حين يقوم العقل بتأليف وجمع اللحظات وترتيب الأحداث وتنظيم الخبرات وتنسيق استرجاعات الذاكرة ، حيث توهمنا هذه العملية الذهنية بوجود ثبات ودوام ، لكن حقيقة الأمر غير ذلك إذ أننا نحيا لحظات منفصلة متناهية الصغر يقوم العقل بتأليفها وجمعها فينشأ اتصال بين اللحظات المنفصلة يُظهر لنا الشيء مُجمَعاً فى وحدة واحدة . وهنا نقول إن الشيء الموجود فى هذه اللحظة هو مجموع أجزائه المنفصلة عبر لحظات متناهية متوالية .

ولذلك نجد أن أقصى ما يورق المرء هو شعوره الدائم بانقضاء لامحاله ، فتبدو أمامه البداية كأول خطوة للنهاية ، فينتظر تلاشى وقع اللحظات ، ويقف مبهوراً مكتوف الأيدي أمام شدة تيارها الجارف المتلاحق المتدفق . وهنا يكتشف الإنسان أنه الكائن الوحيد الذى يعى الزمن فى ديمومته وسريانه لأنه يشعر بالفقدان أثناء سريان الزمن ، والزمن نفسه لا يفقد شيئاً من محتوياته ولا تجرى عليه صفة التغير والتحول على الرغم من أنه يعبر عن الحركة الدائمة ويرفض السكون إذ أن التغير هو من طبيعة الموجودات الزمنية والإنسان من بين هذه الموجودات . ولذلك كانت تجربة المرء بالزمن تجربة أليمة لأنها دائماً تشعره بتناحيه وانقضائه وهذا الأمر جعل الشعور بالزمن عند مفكرى اليونان شعوراً تراجيدياً وجدوه متمثلاً فى القوى التى تسيطر على مصير الإنسان والكون وجميع الكائنات ومن هنا لاقت مشكلة الزمن اهتماماً واسعاً لا لأهميه المشكلة فحسب وإنما لأن الزمن قريب إلى النفس الإنسانية فى أعماقها .

٢- يمكن لنا وصف الزمن بأنه تيار متدفق يحتوى أحداثاً بجانبها النفسى والفيزيقي ، يقول ج . س . سمارت " نحن نشبه الزمن بأنه نهر متدفق السريان لايتوقف مطلقاً ولا يمكن عكس اتجاهه ولذلك لابد لنا أن نفكر فى الأحداث التى تجعل الزمن يتدفق فى هذا الاتجاه المحدد " .^(١) والإنسان هو الكائن الوحيد الذى يعرف تعاقب الأحداث وانتظامها فى سلسلة متسقة ، ونحن عندما نقوم بذلك لانفكر فى زمن إذ أن فكرة الزمن نفسها فى رأينا تعبر عن الإطلاق ، وإنما نفكر فى وقائع زمنية Temporal facts تأتى فى هيئة ثلاثية هى القبل before والبعد after والتزامن simultaneity ، فنقول هنالك أحداث تأتى قبل أحداث معينة أو بعد أحداث محددة أو مترامنة مع أحداث مميزة ، كذلك نقول إن الأحداث تقع للأشياء لكن الأشياء نفسها لاتحدث وإنما تتغير ، فإعلان الجمهورية " حدث " لكن تحول إشارة المرور من الأحمر إلى الأخضر " تغير " .

٣- من أجل هذا كان وعى الإنسان بالزمن متمثلاً فى فهمه لأنحاء الزمن المتناثرة (الماضى والحاضر والمستقبل) ، الماضى والمستقبل لا يوجدان الآن وإن وجداً فلن تكون لديهما خاصية الوجود للفعلى وإنما يكون وجودهما تصوريا قائماً فى عملية استرجاع أو توقع مستقبل مأمول ، والفارق بينهما يتحدد فى كون المستقبل إمكانية مفتوحة قابلة للتحقيق فى الحاضر المباشر بينما الماضى وقائع أو أحداث تنصف بالضرورة لأنها تحققت بالفعل . وبالرغم من خاصية التحديد الضرورى لأحداث الماضى إلا أننا يمكن أن نطبق عليه فكرة الإمكان^(٢) ، لكنها لن تكون إمكانية مطلقة كما هو الشأن فى المستقبل ، وإنما هى إمكانية محددة ومعناها

^١ - J.J.C . Smart : " The River of time " An Essay in " Essays in Conceptual

Analysis " ed . by A. flew , Macmillan , London , 1956 , P

^٢ - فكرة الإمكان تنصف بالحرية والاطلاق وتُطبق على المستقبل وهى مقابلة لفكرة الضرورة التى تنصف بالجرية والتحديد وتُطبق على الماضى

أنه يمكن اختيار الذكريات من الماضي ما شئت ، لكن لا يمكنك التصرف فيها أى تغيير محتوى أحداثها ، لأن المحتوى ثابت على الدوام بينما يمكنك التصرف فى الحدث نفسه فتتذكر أحداثاً قريبة الحدث قبل أحداث بعيدة الحدث ومعنى هذا أن الأحداث فى الزمن الماضى تكون متسلسلة تسلسلاً منطقياً صارماً ، بينما تفقد الذاكرة صرامة الأحداث المتسلسلة خضوعاً لرغبة الفرد المتذكر فيمكنك تذكر حدث وقع حديثاً قبل حدث قديم •

٤- والذاكرة نظام ذاتى معقد يقوم بالربط بين الماضى والحاضر ، ومن ثم فعملية التذكر نفسها ذات أهمية عظمى فى هذا الربط لأن المشكلة ليست تذكر أحداث ماضية فحسب وإنما هى تصنيف هذه الأحداث (المتذكّرة) عن طريق نظام الوعى الذاتى ككل ويدخل الزمن فى هذا الوعى بوصفه معطى من معطياته وأولى مظاهر هذا الوعى الزمنى temporal conscionusness هو يقيننا فى أن الأحداث المتذكّرة فى هذه اللحظة قد حدثت لنا بالفعل فى الزمن الماضى وبالتالي فإن استعادتها فى الزمن الحاضر - عن طريق الذاكرة - لا تلغى بنائيتها فى الماضى ، إذ أن هذه العملية المطاطية التى نقوم بها متمثلة فى استعادة ذكريات وردها مرة ثانية لا تؤثر مطلقاً على بناء ذكرياتنا الخاصة ، طالما أن هذه الذكريات تخضع لنظام الوعى الزمنى الذى يقوم بترتيب أحداث ذكرياتنا ترتيباً منطقياً مقبولاً ، فعندما أقوم بعملية التذكر فأبنى أبدأ من الحاضر أى من معطيات الحاضر المباشر مسترجعاً الأحداث المرغوبة ، لكنى عندما أقوم بفعل معين فأبنى أعتمد على الخبرة المكتسبة واستقوى معطيات الزمن الماضى مستوجباً الأحداث المناسبة . وبهذا المعنى يتولد أمامى نوعان للزمن هما الذاتى والزمن الموضوعى ، الأول هو الذى تنتمى إليه ذكرياتى ومشاعرى وأحاساسى بالزمن الحاضر ، أما الزمن الموضوعى فهو زمن الطبيعة والتاريخ ويتحدد فى علاقتى السابق واللاحق ، ويمكننا فهم هذه العلاقة وإدراكها عن طريق الخبرة . لكن على الرغم أن ذكرياتى

تتبع الزمن الذاتى إلا أن لها علاقة بالزمن الموضوعى لأن عملية التذكر تحدث فيه بوصفه زمنا عاماً لكافة الموجودات ، هذا من جانب ، ومن جانب آخر فإن جميع الأحداث التى أتذكرها الآن قد حدثت بالفعل فى زمن موضوعى فى وقت ما ، ولذلك فإن هذه الموضوعية تجعلنى أثق تماماً فى الذاكرة ، فلا يوجد ما يثبت أن العالم لم يكن موجوداً منذ خمس دقائق ، فهو موجود الآن وكان كذلك حين أدركته منذ عدة دقائق.

٥- وبناء على هذا فإن الخبرة تعتبر ذاكرة موجهة هدفها تنظيم الحاضر وتبرير الفعل الذى يقع فيه . وعلى الرغم من أن الخبرة تكمن فى نحو واحد فقط من أنحاء الزمن هو الماضى ، إلا أن تطبيق الخبرة يتم فى الزمن الحاضر ، ولذلك فمأثور الحكمة يقرر أننا إذا أردنا فهم الحاضر فعلىنا بفهم الماضى ، فكل أفعالنا الحاضرة تكتسب من الماضى القدرة على التحقيق والمبادأة على التفاعل والحكمة فى التبرير . وتتمثل خبرتنا بالزمن فى صور كثيرة : فنحن نفهم التعاقب متمثلاً فى علاقتى القبل والبعد عندما يتتالى حدثان فى الواقع المباشر ، ونلمس التغيير حسياً فيما يطرأ على جسمنا من اختلافات نتيجة انصرام العبر . كذلك يبدو لنا التغيير فى الظواهر الطبيعية كتعاقب الليل والنهار والتطور والتدهور اللذان يلحقان بالموجودات كالنمو فى النباتات والبلى فى الأشياء^(٣) . كما يظهر الزمن فى خبرتنا الحسية أيضاً من خلال الحركة والسرعة كتحديد المسافة الزمنية التى يقطعها منتقل من مكان إلى آخر . وهكذا تبين لنا الأمثلة السابقة أهمية الزمن فى حياتنا العملية حينما نعرف الوقت ونقرأ الساعة ونضع تحديداً لأفعالنا ، وهذا يوضح لنا أنه على الرغم من كون الزمن الموضوعى مستقل إلا أننا قمنا بضبطه وتحديدده وفرضنا المعقولية والنظام على تسلسل أحداثه ، وبالتالي فليس ثمة استقلال تام كلى فى الزمن الموضوعى وإنما هنالك ترابط وثيق بينه وبين زمننا الذاتى فكلاهما يجتمعان بوصفهما معطيات وعينا العام .

^٣ - L. Elton , H. Messel : Time and Man . pergamon press , Oxford , 1978 . P.1-3 .

٦- أما بالنسبة للزمن الحاضر فهو المجال الوحيد للمباشرة والفعل فى الآن أو (هذه اللحظة) ، غير أن وجود الحاضر فى الآن ليس وجوداً مستديماً بل إن دوامه نسبى تفرضه إحباساتنا أو وعينا حين نربط اللحظات المنفصلة ، وهنا ينشأ الدوام الوهمى الذى يظهر فى صورة استمرار خادع يسمى بالحاضر الخادع specious present أو اللحظة المرواغة التى نفر منك كما نفر الماء من البنان .

والحاضر الخادع لحظه لا ديمومة لها تقع متاخمة للماضى أو للمستقبل ومن ثم فهو يشكل لحظة متناهية الصغر لا يمكن قياسها تجريبياً ببقه نظراً لشدة سرعة انقضائها وزوالها . ولقد رأى وليم جيمس أن نموزج كل الأزمنة المدركة يتحدد فى الحاضر الخادع الذى يمثل الديمومة القصيرة التى ندرکہا مباشرة على نحو متصل ، وقد حاول جيمس فى كتابه " مبادئ علم النفس " أن يعطينا تصوراً عن الشعور بالحاضر الخادع معتمداً على التصورات التجريبية للزمن ، فقرر أن تصور الحاضر الخادع يتحدد عن طريق تصور (الحد المتاخم) boundary الذى يدل على أن الحاضر الخادع لحظة لاديمومة لها تقع بين الماضى والمستقبل ، وقام جيمس بقياس مدة هذا الحاضر الخادع ورأى أنها تتراوح بين ست ثوان واثنتى عشر ثانية .^(٤) أما عالم النفس وليم فونت فرأى أن مدة الحاضر الخادع لاتزيد عن ست ثوان فقط .^(٥) وقام رونز بتعريف الحاضر الخادع بأنه ذلك الحاضر النفسى الذى نشعر به بوصفه امتداداً لديمومة التجربة اللحظية المباشرة للفعل ، غير أن رونز قد ميز بين الوعي النفسى بالحاضر الخادع وبين كونه لحظة فيزيقية مستقلة توجد فى هيئة حد متاخم بين الماضى والحاضر.^(٦) أما الفيلسوف الانجليزى س . د

^٤ - W. James : The Principles of psychology , Dover Publication , N. Y . vol . 1 , -

P.P . 630 - 631 .

^٥ - P . Edwards : (ed) Encyclopida of Philosophy , vol . 7-8, P. 136 .

^٦ - D. Runes : The Dictionary of Philosophy , N.Y. , 1942 , P. 298

برود Broad يرى أن الحاضر الخادع حدث له جزينات صغيرة أو لحظات لا ديمومة لها تقوم بتشكيل الحاضر ، فكل حدث جزئى من الأحداث يوجد ويتلاشى فى هيئة لحظات متعاقبة .

تحدث رسل أيضا عن الحاضر الخادع ورأى أن إدراك هذا الحاضر تجريبياً أمر فى غاية الصعوبة بسبب انتقال اللحظات السريع الذى يخرج عن حدود قدرتنا على ملاحظتها حسياً ، وهذا يجعلنا عاجزين عن تمييز البداية والنهاية أو إدراك درجة الاختلاف بينهما لأن انتقال الزمن يكون قصيراً جداً لدرجة أننا نتوهم أن البداية والنهاية مجرد أجزاء من احساس واحد . ولحل هذه المشكلة يرى رسل أننا لكى نفهم وندرك الحاضر الخادع ينبغي علينا تحديد التغير القائم على علاقتى السابق واللاحق ، فعندما أرى حركة سريعة لشيء ما أعلم على الفور أن أحد أجزاء الحركة لابد أن يسبق الآخر ، وهذا يعنى أن الاعتماد على الخبرة المتمثلة فى إدراك علاقتى السابق واللاحق يمكننا من إدراك التعاقب تجريبياً ، حيث تزودنا الخبرة بتعريفات حسية لهذه العلاقات ، فإذا فهمنا العلاقات أمكننا فهم القضية (أ تقدم ب) . (٧)

ثانياً : الزمن والعالم الطبيعى.

١- الحوادث واللحظات

٧- طورت الفيزياء المعاصرة نظرتها للشيء المادى ، فلم تعد المادة مجرد شيء صلب جامد يشغل حيزاً فى المكان كما ذهب الفيزياء التقليدية وإنما أصبح تصور الشيء المادى - فى علاقته بالزمن - عبارة عن مجموعة حوادث لا جزئيات ، وقد استبدل أينشتاين الحوادث بالجزئيات حيث صارت الحوادث هى مادة

الفيزياء ^(٨) وبات النظر إلى العالم بوصفه مكوناً من حوادث ، حيث يستغرق كل حادث فترة زمنية متناهية ، ويشغل امتداداً مكانياً محدداً . ^(٩) وإذا انقسم الحادث إلى أجزاء ، فإن هذه الأجزاء تشكل بدورها حوادث أخرى تستغرق زمناً وتشغل مكاناً ، وليست هذه الحوادث قوالب صماء بل كل حادثة تتداخل مع جميع الحوادث الأخرى في الكون حيث تستمر الحركة .

٨- ترتبط الحوادث بعلاقات زمنية هي علاقة التعاقب أى السابق واللاحق أو (القبل والبعد) وعلاقة المعية أى التزامن . فأما العلاقة الأولى فتعرض للتناقض بين أطرافها ، فالحادثان المتعاقبان لا يلتقيان لأن كلا منهما يستغرق لحظة فردية بعينها ، أما العلاقة الثانية فتعنى أن الحادثين يترامان معاً فى نفس اللحظة . وبناء على هذا فإن جميع الحوادث فى الكون تتشكل وفق نظام هذه العلاقات التى ترتبط بالزمن المتناهى الذى تحيا فيه وليس لها أى صلة بما سمى الزمن المطلق ، والسبب فى هذا أن علاقات التعاقب والمعية نكتسبها عن طريق الخبرة والتجربة ، ونتيجة لهذه العلاقات صار التغير خاصية أساسية من خصائص الزمن لأن مثل هذه العلاقات تؤدى دورها فى نطاق زمن متحرك وأحداث متوالية . لقد نظرت الفيزياء التقليدية عكس هذه الرؤية ، فأوجدت ثباتاً فى الزمن بسبب الاعتقاد فى الزمن المطلق ^(١٠) بينما توصلت الفيزياء المعاصرة إلى أهمية التغير فى الزمن ، والتغير يعنى انتقال الحادث عبر العلاقات الزمنية . ويحدد لنا رسل أهمية هذه العلاقات الزمنية فيقرر أنها تساعدنا فى تحديد التاريخ الدقيق للحادث ، فإذا افترضنا حدثين هما أ ، ب تكون العلاقات بينهما على الصورة التالية :

إما أن تكون أ قبل ب

^٨ - B . Russell : History of Western Philosophy , 832

^٩ - B . Russell : An Outline of Philosophy , George Allen , London , 1961 , P. 289

^{١٠} - انظر : جيمس جيتز ، الفيزياء والفلسفة ، ترجمة جعفر رجب ، دار المعارف ، القاهرة ص ٨٤

وإما أن تكون أ بعد ب
وإما أن يتداخل الحدثان معاً. (١١)

٩- هنالك صلة مؤكدة بين الحوادث واللحظة ، فالحدث الواحد قد يستغرق عدة لحظات ، فنقول إن مجموعة لحظات تتعاقب على حادث معين بحيث تشكل هذه الحظات اتصالاً مستمراً لنفس الحادث من خلال تسلسل علانقى يقرر أن هذه اللحظة تسبق الأخرى . لكن قد تستغرق لحظة واحدة حادثين أو مجموعة حوادث وهنا نقول إن هذه الحوادث تدخل فى علاقات معينة بمعنى أن الحادثين يتزامنان معاً فى نفس اللحظة ، لأن الحادث لا يمكن أن يوجد إلا من خلال اللحظات . وإذا كانت علاقة المعية تتطبق على الحوادث إلا أنها لا تتطبق بأى صورة على اللحظات ، نقول فقط إن اللحظات تتعاقب فتسبق اللحظة (أ) اللحظة (ب) ، لكن لا يمكن أن نقول إن هنالك لحظتين متزامنتين للسبب المذكور آنفاً ، وهذا يعنى أن الحوادث قد تشكل سلسلة منتظمة من اللحظات عن طريق علاقة السابق واللاحق ، أو يعنى أن اللحظة الواحدة قد تجمع مجموعة حوادث متزامنة تدخل أيضاً فى علاقة التعاقب فنقول إن هذين الحادثين المتزامنين أو مجموعة الحوادث المتزامنة تكون قبل حادث ما أو قبل مجموعة حوادث ، ونقول أيضاً إن هذه الحوادث المتزامنة توجد بعد حادث ما أو بعد عدة حوادث متزامنة وهكذا .

والحق أن العلم يقول قولته أيضاً فى مشكلة التزامن وبالأذات عند المقارنة بين حوادث فى أمكنة مختلفة ، وقد عالج أينشتين هذه المشكلة فى نظرية النسبية ، فقرر أنه من الصعب فيزيقياً تحديد حادثين متزامنين معاً بسبب أن قياس زمنهما بدقة يبين ضرورة سبق أحدهما للآخر وحتى ولو بثائية واحدة فعندما نسمع صوت الرعد لانسلمه فى لحظة وقوعه إنما تكون قد مرت عدة ثوان على وقوعه فى

B . Russell : Human Knowledge , P. 288

سحابة ، وتطبيق نفس المشكلة على البرق ولكن بنسبة مختلفة ، فقد يتم وقوع البرق فى نفس لحظة رؤيته لدى المشاهد العادى ، لكن القياس الدقيق يبين لنا أن انتقال البرق الى المكان الذى تقف فيه يأخذ وقتاً ، ولذلك لكى نحدد انتقال البرق إلى مكاننا يجب علينا قياس سرعة الضوء وقياس المسافة التى يقطعها من مصدره إلى مكان المراقب . (١٢)

٢- الزمن والمادة

١٠- ناقش رسل هذا الموضوع بوضوح مبيناً رؤية العلم المعاصر فرأى أن الظواهر المتسلسلة والمعبرة عن تاريخ الشئ تتجمع معا كيما تشكل الشئ المادى الجزئى الموجود فى لحظة واحدة فى الزمن . وهذا يعنى أن الشئ عبارة عن مجموع حوادثه التى وقعت فى تاريخه الزمنى الخاص ، فالظواهر المختلفة التى وقعت فى أوقات مختلفة تتجمع بوصفها تخص شيئاً واحداً بذاته ، وهذا يعنى أن الشئ الواحد المرئى فى أوقات مختلفة عن طريق أناس مختلفين يشكل بناءً كلياً يحتوى على مجموع حوادث الشئ المرئى ، وبذلك تكون الحالة اللحظية للشئ بمثابة كيانات مختلفة من منظورات متمايضة فضلاً عن أن هذه الكيانات غير متزامنة وإنما هى متعاقبة حتى تصل إلى اللحظة الحاضرة لتكون بناءً جامعاً للشئ ، وبذلك نصل إلى فكرة السيرة الذاتية للموجود الفرد . فإذا وجدت معطيات ما معبرة عن شئ ما أو تشكل مظاهره البينة للعيان ، فإننا اعتماداً على ربط هذه المعطيات الحسية المختلفة فى سيرة محددة لنفس الحالة اللحظية للشئ ، نكون قادرين على الحصول على ما هو ضرورى من أجل البقاء الكامل لتاريخ الشئ . ولذلك فإذا عرفنا المادة الدائمة الموجود فى الزمن فإن هذا يعنى أننا عرفنا سلسلة محكمة مترابطة لنفس الشئ .

^{١٢} - هانز ريشنباخ : شأء الفلسفة العلمية ، ترجمة د . فؤاد زكريا ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ١٣٧ - ١٣٨ .

وبناء على هذا فلم تعد المادة هي ذلك الشئ الجامد المصمت إنما صارت مجموعة حوادث تدوم خلال الزمن الطبيعي ، وهي تدوم وتستمر منتقلة عبر سلسلة متعاقبة من الحوادث حتى تصل إلى اللحظة التي نقوم فيها بعملية الإدراك .

١١- غير أن هذه النظرة الفيزيقية الخالصة قد اتجهت إلى مبدأ فلسفى أصيل هو الاستدلال ، فالمادة الحاضرة هي مجموع أجزاء تاريخها فى الزمن ، وبالتالي فوصولها إلى الحاضر يعنى أنها استمرت متعاقبة فترات زمنية معينة حتى وصلت إلى لحظتها الحالية . لكننا لانستطيع إدراك استمرار تاريخ المادة عن طريق الملاحظة الحسية لأننا لا نلاحظ الاستمرار مباشرة بوصفه خاصية أساسية فى الشئ المادى وإنما نلاحظ الشئ دائماً يجمع شتات أجزائه الزمنية المختلفة فى هذه اللحظة ولذلك يصير الاستمرار شيئاً فرضياً من وضع العقل حيث يمكننا أن نعرفه عن طريق الاستدلال بدون ادراكه حسياً . ويتضح مبدأ الاستدلال أيضاً من خلال ادراكى للمادة ، فأنا عندما ادرك الموضوعات الخارجية لا أدركها من حيث طبيعتها الفيزيقية الباطنة ، إنما أرى مؤثرات تصدر عنها فى هيئة انطباعات حسية عن اللون والطول والصلابة الخ ، لكننى لا أعرف تركيبها . الفيزيقي عن طريق إدراك مثل إدراك اللون والصلابة ، ولذلك فإننى ألجأ إلى الاستدلال من أجل معرفة الأصول والوقائع الفيزيقية الدقيقة . فإذا رأيت شيئاً تحت ميكروسكوب ، فأفترض أن حالته الراهنة عبارة عن مجموعة حوادث تراكمت وتجمعت حتى كونت هذا الشئ فى ذلك الوقت ، وهنا أقوم بعملية استدلال على وجود الشئ من الحالات السابقة التى مر بها ، وهذا الاستدلال يعتمد على التاريخ وقانون العلية حتى تكون معرفتنا الفيزيقية أكثر دقة .^(١٦)

B . Russell : Mysticism and logic , Longman , London , 1918 , P. 171 .

٣ - الزمن والمكان

١٢- يظهر الزمن من خلال انطباقه على المكان ، فالحركة تحدث في مكان والأحداث تقع في مكان ، بل إن تعاقب الزمن نفسه لا يظهر إلا من خلال موجودات ينطبق عليها هذا التعاقب ، وهذه الموجودات قائمة بالفعل أى أن كل موجود يشغل حيزاً محدوداً هو مكانه الخاص ، بل إن المكان نفسه لا يتواجد إلا من خلال موجودات قائمة فيه ، لكن من المعروف أن سائر الموجودات تتصف بالامتداد فهل يعنى هذا أن المكان هو الآخر يتصف بالامتداد ؟

انقسم المفكرون بصدد هذه المشكلة إلى فريقين : فريق يرى أن المكان وما فيه عبارة عن شئ واحد وما المكان عندهم إلا تجريد لما فيه أو هو الامتداد . أما الفريق الآخر فقد رفض أن يكون المكان هو الامتداد ورأى أن المكان ليس هو الامتداد بل ما فيه يمتد الممتد .

١٣- بناء على ما سبق يظهر لنا مدى الترابط بين فكرتى الزمان والمكان ، وقد أيدت الفيزياء المعاصرة هذا الترابط ورأت أن المكان والزمن ليس لهما وجود مستقل عن بعضهما البعض بل هما مركب واحد يسمى " متصل المكان - الزمان " له وجود حقيقى كوجود الأشياء المادية . ولقد ثبت أن هذا الجمع بين المكان والزمان له أهميته فى الفيزياء ، فالمكان له أبعاد ثلاثة ، لكن هذه الأبعاد لا تمثل نموذجاً مناسباً لحركة الأشياء لأنها تنطبق فقط على الأشياء الساكنة الثابتة ، بينما العالم الفيزيقي والظاهري متحرك غير منحصر فى أبعاد ثلاثة ساكنة وبالتالي فهناك بعد رابع يسبغ الحركة والاستمرار على سائر الموجودات فى الكون وهو الزمن . وبذلك يصبح المتصل الفيزيائي رباعى الأبعاد هو متصل (المكان - الزمان) أو (الزمكان) ويعامل بوصفه وحدة واحدة غير قابلة للانفصال .

١٤- هنالك تصوران أساسيان للمكان والزمن هما :

[١٤ - ١] - المكان والزمان الذاتيان أو المدركان :

وهما يتعلقان بوعى الفرد حين يقوم بعملية الإدراك أو التذكر أو أى عملية عقلية ، فنحن نعرف أن الأشياء توجد فى المكان عن طريق الحواس وبخاصة حاسة الرؤية ، كذلك نكون على وعى تام بأن الشئ ينساب فى زمن خاص لكل فرد منا . فالزمان والمكان المدركان خاصان بالفرد وحده لدرجة أنهما يتوقفان عن الوجود حين يغيب وعى الانسان أو أثناء النوم مثلاً . هنالك عدة خصائص تميز الزمان والمكان الذاتيان هى :-

أ- أنهما محدودان : فنحن نشاهد المكان المدرك محدداً ، إذ ينتهى عند حدود الأتق وهذه الحدود لا يمكن لمجال رؤيتنا أن يتجاوزها ، أما الزمن فهو يتجه إلى ما يسمى بالحاضر الخادع الذى يكون متاخماً للمستقبل ويتلاشى مسرعاً نحو ماض متاخم .

ب - أنهما يتصلان بالأمكنة والأزمنة العامة ، وبالتالي فهما ليسا مستقلين تماماً ، إن مكائى الخاص ليس إلا جزءاً متصلاً من مكان عام يجمع أمكنة كثيرة تتطابق وتتصل مع مكائى الخاص ، فلا يمكن لى أن ألغى مكان الشخص الآخر المجاور لى على الرغم من أننا لا ننظر إلى نفس الموضوع الجزئى (المنضدة) من نفس الموضع ، إذ لابد أن أعترف بجواره لى فى المكان ، وأن مكائى الخاص لا يستقل كلية عن الأمكنة الأخرى الداخلة فى المكان العام .

أما بالنسبة للزمن فنحن ندرك تماماً أن لكل منا زمنه الخاص وهو زمن الشعور والإحساس ، لكننا نوجد جميعاً فى هذه اللحظة ونجتمع على هذا الوجود

ومن ينكر هذا الاشتراك يكون مختلاً . لكن الاختلاف بيننا يكون فى درجة الشعور بال لحظة . فهناك من يشعر بها بطيئة والآخر يشعر بسرعتها .

ج- يجب ألا تظن أن الزمان والمكان جوانب كمية أو مقادير جامدة ، فالزمان ليس فترات زمنية مستقلة أو ديمومة خالصة ، وكذلك المكان ليس مقداراً من الامتداد . إن هناك جانباً هاماً هو " الانتباه " . فالزمان والمكان الحاضران أمامى حضوراً مباشراً يكون حضورهما معطى لى عن طريق تحديد مجال الانتباه حيث يوجه هذا الانتباه إما إلى المدركات الحسية الموجودة فى مكان أو التركيز على لحظة معينة فى الزمن ، فيدخل الموضوع الهام بالنسبة لى فى بؤرة الشعور Focus of consciousness ويخرج منها ما لم يعد هاماً . فنحن لدينا اختفاء تدريجى أو تلاشى أمكنه حاضرة مباشرة فى مجال الوعى وفى نفس الوقت يكون هذا الاختفاء مصحوباً بظهور تدريجى لأمكنة أخرى جديدة تحل محل الأولى . كذلك الأمر بالنسبة للزمن ، فما يأتينى فى هذه اللحظة هو الآن now الذى يُعد المحتوى الذى أوجه إليه ميلى أو انتباهى وهذا الميل هو الاهتمام بلحظة معينة فى الزمن أو التركيز شعورياً على فترة زمنية معينة تكون حاضرة حضوراً مباشراً^(١٤)

[١٤ - ٢] - المكان والزمان الموضوعيان أو الفيزيقيان :

أ- تناول جاليليو المكان والزمان من خلال وصفه للحركة ، فالحركة عنده حركة آلية ديناميكية بحتة لاجازية لها . كان يعتقد العلماء قبل نيوتن أن الاجسام والأفلاك تتحرك بذاتها وأن كل التأثيرات الناتجة عن القوى الخارجية ، إنما تعبر عن سرعات واتجاهات هذه الأجسام والأفلاك . أما العالم الفيزيقي عند جاليليو فهو

Taylor : Elements of Metaphysics , University Paper Book , London . 1960 , P ١١

عبارة عن مادة وحركة آلية خاضعة لقانون القصور الذاتى الذى يقرر أن المادة تظل على حالتها من الحركة والثبات حتى تطرأ عليها قوى خارجية تغير من حالتها الساكنة ، وهذا يعنى أن العالم الواقعى هو عالم الاجسام المختزلة رياضيا والمتحركة فى المكان والزمان بطريقة آلية ، ونتيجة هذه الحركة الآلية أمكننا معرفة الأحداث فى سيرها المستقبلى إذ لاتعدو عن كونها امتداداً لحركة الأحداث التى تقع فى الحاضر لتتحكم فيما يحدث فى المستقبل ، وبذلك يصبح الحاضر عبارة عن حركة رياضية محدودة بين الماضى والمستقبل .

ب- ويظهر نظريات نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧) فى الحركة والجاذبية والمكان والزمن يتحدد التصور الأساسى للفيزياء التقليدية . فقد نظرت هذه الفيزياء إلى المكان الزمان على أنهما مطلقان يشكلان خلفية كونية شاسعة يتحرك فيها كل شئ . فالمكان يوجد كله مرة واحدة فى ثبات وانتظام لانهائى دون أن يعتمد على شئ خارج عليه . أما الزمان فإنه يوجد أيضا دون أن يستند إلى شئ خارجى ويمكننا أن نطلق عليه ديمومة تسير متدفقة من الأزل إلى الأبد فجميع الأجسام والأفلاك تتحرك داخل هذا النوع من المكان والزمن . يمكننا أن نجد دلالة دينية فى صفة الإطلاق لدى نيوتن ، فالله عنده أبدى لانهائى مستمر من الأزل إلى الأبد ، فالمكان المطلق هو المجال الذى يبدو فيه الله موجودا فى كل مكان والزمان المطلق هو الأبدية التى يوجد فيها الله ، أما الأشياء فتوجد فى حضور مباشر أبدى مستمر فى الله بوصفه خالقها ^(١٥)

ج- وتبعاً لنظرية نيوتن هذه ، جاء العلماء بعده متأثرين بفكرة المكان والزمان المطلقين ، فافترضوا وجود مادة ثابتة تملأ الكون ونستند إليها فى تعيين حركة

Burt . The Metaphysical Foundations of Modern Science . Routledge and Kegan Paul , London , 1950 . P 82-84 255-257

الأشياء ، وهذه المادة هي الأثير . كما أكد علماء آخرون أن هذه المادة ذات طبيعة موجية على أساس أن الضوء يسير في أمواج لا أجسام ولا بد له من وسط مادي ينتشر فيه وهذا الوسط هو الأثير ، فرأى العالمان فارادى وماكسويل^(١١) أن الموجات الضوئية تمتد في هذا الأثير كما تمتد الدوائر في الماء وقال ماكسويل أن هذا الأثير يتكون من مجالات كهربائية ومجالات مغناطيسية وينقل الاحساسات من مكان إلى آخر حتى لقد امتلأ المكان بأنواع كثيرة من الأثير . ولكن جاء أينشتين ورفض وجود الأثير واعتبره خرافة لا أساس لها ، فلا يوجد وسط ثابت ولا مرجع ساكن تستند إليه الأشياء في العالم ، فما يوجد في العالم ليس إلا حركة مستمرة تدوم فيها الأجسام في علاقات نسبية بحتة . رفض أينشتين أيضا المكان والزمان المطلقين ، ورأى أن التصور الحقيقي للمكان هو تصوُّره كمقدار متغير نسبى والتقدير الصحيح لموضع الأجسام في المكان هو تقدير نسبى أيضا . كذلك لم يعد هناك زمن كلى مطلق وإنما توجد أزمنة خاصة مختلفة لأجسام متباينة في الكون ، حيث تكون الاجسام مستقلة في حركتها في الكون ولكل منها سرعة خاصة تختلف عن السرعات الأخرى للأجسام الأخرى وبذلك لا يوجد شئ ثابت في الكون . فكل شئ متحرك حركة نسبية ، ولقد توصل أينشتين في نسبيته الخاصة إلى نوع من الحركة هي الحركة المنتظمة وعدها انشط أنواع الحركة^(١٢) .

اعتقد أينشتين أيضا أن العالم ليس مكونا من أشياء وإنما من أحداث فقد نشئ شئيينه وأصبح حادثه أو مجموعة أحداث توجد في اللحظة الحاضرة وهذه الأحداث لا توجد في زمان أحادى ولا مكان فردى وإنما توجد في متصل واحد هو

^{١١} - مايكل فارادى عالم الفيزياء (١٧٩١ - ١٨٦٧) - جيمس ماكسويل (١٨٣١ - ١٨٧٩) عالم اسكتلدى

^{١٢} - يرى أينشتين ان النسبية الخاصة مقيدة بالحركة ، بينما النسبية العامة عمرة من هذا القيد . فتطبق على الحركة عامة .

المكان الزمان ، فلا نقول إن الحادثة توجد في مكان فقط دور أن بسند إليها الحركة والتغير اللتان يحتويهما الزمان . وهكذا لم يعد هناك مكان قائم بذاته وإنما أصبح الكون مؤلفا من أبعاد أربعة تدخل في متصل واحد هو المكان - الزمان

١٥- هذا هو موجز عام مختصر لفكرة المكان والزمان في العلم ، توصلنا منه إلى أن المكان والزمان متصل واحد لا يمكن انفصالهما ، وقد عرضنا من قبل فكرة المكان والزمان المدركين أو الذاتيين ومن خلال عرض الفكرتين نتوصل إلى النتائج الآتية :

[١٥ - ١] - رأينا أن المكان والزمان المدركين يخصان الإدراك الفردي المباشر للأشياء والأحداث ومن ثم فالصفة الغالبة فيهما هي الخصوصية الفردية التي من شأنها أن تجعل كلا منهما أحادي النظرة يختلف باختلاف الأفراد والمعطيات الحسية . ولكن العلم يحاول دائما أن يقيم اتصالا وتطابقا بين الانساق الفردية الخاصة بالمدركات المختلفة وبين الأنظمة التي يستند إليها بناء العالم الفيزيقي . فنحن لدينا زمان ونفسى ومكان مدرك الأمر الذي يؤدي إلى اختلاف تام بين الأفراد في الأمكنة والأزمنة الخاصة ناشئ عن اختلاف وجهات النظر . وإذا تجردنا عن هذه النزعة الخصوصية نجد أن العلم يحاول دائما الوصول إلى بناء مكاني يحتوي على جميع الأمكنة الفردية والآتات في نسق عام يؤدي إلى تواصل خبرات وعقول الآخرين .

[١٥ - ١] - نظام المكان والزمان المدركين لديهما اتجاهات متشعبة فردية مختلفة منبعثة من " الهنا " والآن " المعتمدان على الإدراك المباشر للفرد أو على تركيز الانتباه ، بينما نجد ذلك مختلفا في العلم فالمكان الفيزيقي يحتوي على أوضاع كثيرة لانهائية ليست نابعة من " الهنا " ، أما الزمان الفيزيقي فيشتمل على عدد لانهاى من

اللحظات ليست نابعة من ' الآن ' وهكذا عندما نصل إلى تصور عام للمكان والزمان الفيزيقيين فإننا لا نصل إلى نقطة واحدة فردية خاصة وإنما إلى سق عام يشتمل على كل الفرديات ومختلف الاتجاهات ، وبذلك يكونا المكان و الزمان الفيزيقيين مجرد تركيبات عقلية كما يرى برتراند رسل .

[١٥ - ٣] - لا توجد بالمكان والزمان أشياء ثانوية ، لأن جميع الأشياء لها علاقات متضمنة خاصة تشكل نسقاً محددا لهذا الشيء وتجعله جوهريا في ذاته حيث تترابط هذه العلاقات في الزمان والمكان نتيجة ما هيتهما الوجودية ، والشيء ككائن فردي أحادي موجود في مكان وزمان سواء كان هذا الشيء غير خاضع للإدراك عن الإدراك أو واقع تحته ، إذ لا يحتاج أن يوجد معتمدا علينا ، وإنما يوجد مستقلا عنا ، وهو في استقلاله هذا يشكل كيانا جوهريا خاصاً به ، وعندما يقع هذا الشيء في حيز الإدراك المباشر ، فإنه يدخل في مجال الخبرة المباشرة فتحدد شئنيته طبقا لقربه أو بعده عن بؤرة الشعور . وهكذا فالأشياء في ذاتها جوهريّة وليست ثانوية سواء أدركناها أو لم ندركها .

[١٥ - ٤] - يتحدد اتجاه المكان عن طريق المحاور التي يظهر فيها من خلال الجسم المميز في الزوايا المختلفة ، وهذه المحاور هي اليسار واليمين والفوق والتحت . أما اتجاه الزمان فإنه يتحدد عن طريق المحتوى الواقعي الفعلي لبؤرة الشعور ، والشيء البؤري هو الواقع في الآن .

ثالثا : فكرة الزمن عند ماكتجارت

١٦- قبل أن نبدأ العرض الجدلي لفكرة الزمن ، نود أن نبين عدة مقدمات هامة

هي : -

أ - حظت فكرة الزمن عند ماكتجارت بأهمية بالغة حتى تفوقت على معظم مقولات فلسفته في درجة الأهمية ، فعلى أساسها تحددت معالم طريق الوصول الى الحقيقة المطلقة .

ب- قد يشير المصطلح الانجليزي The unreality of time حيرة في ترجمته إلى العربية ، فهناك من يرى ترجمته " لا واقعية الزمن " . لكن قد يفهم من هذه الترجمة أن المقصود بالمصطلح أن ينطبق على العالم الواقعي الذي نحياه في حياتنا اليومية وهو بلغة الفلسفة يسمى عالم الظاهر ، لأن المقصود بلفظة " واقعي " هو ذلك الذي ندركه حسياً ونختبره بالتجربة . لكن لو انطبق هذا المصطلح على الواقع بالمعنى السابق فإن الزمن لا يمكن أن يكون غير واقعي في عالم الظاهر لأنه يعتبر عنصراً من عناصره وجزءاً أساسياً في تركيبه وإنما يكون الزمن غير حقيقي بالنسبة لعالم الحقيقة . لقد اعتبرت الفلسفة المثالية عالم الحقيقة عالماً لازمياً لأن حقائقه خالدة أبدية لا تحتاج زمناً ، ومن ثم نظرت لزمن عالم الظاهر على أنه لا ينتمي لها ومن ثم فهو غير حقيقي . ولذلك نفضل ترجمة المصطلح في العربية بالقول " الزمن غير الحقيقي " لأنه ينطبق على المعنى المقصود عن أن الزمن لا يوجد في الحقيقة وبالتالي فهو غير حقيقي . وقد وجدنا أن هذه الترجمة أكثر ألفة في اللغة العربية من ترجمة " لاحقيقة الزمن " ، وأقرب ما ينطبق على المصطلح الانجليزي من " لا واقعية الزمن " ، وأبلغ ما ينطبق على عالم الحقيقة .

ج- لم تحظ فكرة الزمن الماكتجارية بتلك الأهمية عند صاحبها وحده ، بل وجدنا أن من الفلاسفة والباحثين الذين اهتموا بدراسة ماكتجارت من يتخير فكرة الزمن بالذات من بين مقولات فلسفته ويعيرها الدراسة والتحليل والنقد . كذلك نخرت الابحاث التي تعرضت لدراسة مشكلة الزمن بوجه عام بالتركيز على تحليل

الفكرة عند مآكتجارت حتى قرنت نظرية (الزمن غير حقيقى) باسم مآكتجارت ، على الرغم من أن برادلى قد تحدث عنها أيضا .

د - وجدنا أن فكرة الزمن عند مآكتجارت تتميز بميزة فريدة وهى أنها مبعث على إثارة الفكر إما بالنقد والدحض وإما ببناء رأى جديد أو إنماء فكرة كانت فى طى الإمكان . ولذلك فقد بدا لنا أن معظم من تناول فكرة الزمن عند مآكتجارت - وعلى وجه الخصوص ذلك الجزء الخاص بآثبات أن الزمن غير حقيقى^(١٨) - إلا وقام بتحليل ونقد آراء مآكتجارت وبناء رأيه الخاص وفق اتجاهه وميله الفلسفى .

ولذلك فما كان منا إلا أن قمنا بتحليل نظريته فى طبيعة مشكلة الزمن موضحين الجوانب الصعبة ثم اتبعنا التحليل بنقد وتمحيص لآراء مآكتجارت مبينين رأينا ورأى الفلاسفة الذين نتفق معهم . ومن أجل هذا فقد قمنا بتقسيم هذا الفصل الى أربعة أجزاء ، يختص الجزء الأول بعرض لطبيعة سلاسل الزمن ، ويخص الجزء الثانى مشكلة التغير . ويناقش الجزء الثالث جدل الزمن غير حقيقى ، أما الجزء الرابع فقد افردناه للنقد .

طبيعة سلاسل الزمن

١٧- تبدأ المناقشة الجادة لمقولة الزمن عند مآكتجارت ببذنه الفقرة ٣٠٥ من " طبيعة الوجود " بعبارة تثير حيرة وارتاباكا هى " توجد الأوضاع فى زمن يظهر لنا منذ الوهلة الأولى متميزا فى جانبين : ^(١٩) هما علاقتى السابق واللاحق ، وأما

نشر مآكتجارت نظريته عن أن الزمن غير حقيقى فى مقال يحمل نفس الاسم The Unreality of time فى مجلة " Mind " عام ١٩٠٨ ثم أعاد ضم هذا المقال مفصل من فصول مؤلفه " طبيعة الوجود " جزء الثانى فصل رقم ٣٠ ويحمل اسم " الزمن " Time

McTaggart : N. E. vol . 2. Sect 305 . P 9

الحيرة فتتمثل في لفظ " أوضاع " positions ، فالمعروف أن هذا اللفظ ينطبق على المكان وليس على الزمن ، وتزداد كثافة الحيرة حين لا يحدد ماكتجارت تعريفها مباشرا لهذا اللفظ ، لكنه لا يقصد بطبيعة الحال انطباق هذا اللفظ على المكان فيقول في الفقرة ٣٠٦ " إن محتويات أى وضع في الزمن يمكنها أن تشكل حدثا " . (٢٠) إذن يقصد من لفظ (وضع) هنا هو ما يشغل فترة زمنية معينة ، أو تحديد للحظة الزمنية التي يشغلها حدث ما أو عدة أحداث متزامنة .

يرى ماكتجارت أن هذا الوضع الزمني يتميز بطبيعة فردية ، لكن على الرغم من هذا التفرد إلا أنه قد يشمل كثرة من الأحداث فيقول " تقوم محتويات الوضع في الزمن بتشكيل أحداث ، فتعتبر المحتويات المتزامنة المتنوعة The varied simultaneous contents للوضع الفردي بمثابة كثرة من الأحداث . (٢١)

١٨- يقرر ماكتجارت أن الزمن يعرف عن طريق الأحداث التي تشغله ، وبالتالي فهو لا يتحدث هنا عن زمن بقدر ما يتحدث عن وقائع زمنية Temporal facts . (٢٢) ولا تعبر هذه الوقائع في حقيقة الأمر إلا عن أحداث تتزامن simultaneous أو تتعاقب successive . ويرى ماكتجارت أن العلاقة الأولى وهي علاقة التزامن تعني دخول حدثين معا في نفس الوضع الزمني حيث يشكل التزامن علاقة متعدية متماثلة Symmetrical transitive relation . أما التعاقب فيشكل علاقة متعدية غير متماثلة Asymmetrical Transitive relation وهي

Ibid : P. 10 .

Ibid :

J . J . C . Smart : " The River of time " , Mind , Vol . LVIII , 1949 and in A.G. - " Flew (ed) Essay in Conceptual Analysis , London , Macmillan , 1956 , P . 216

تعبّر عن تتالى حدثين يسبق أحدهما الآخر .^(٢٣)

١٩- وبناء على ماسبق تنقسم الأحداث إلى مجموعتين ويطلق على كل مجموعة محتويات الوضع الفردى الزمنى Contents of single temporal position . يهتم ماكتجارت بإحدى المجموعتين وهى مجموعة الأحداث المتعاقبة . ويرى أهميتها فى أنها تقوم بتشكيل سلسلة زمنية تعبّر عن علاقة السابق واللاحق . وتكون الأحداث المتعاقبة مجموعة حدود كل حد فيها عبارة عن حد أول يرتبط بعلاقة مع حد ثان ، ويطلق على هذه العلاقة " علاقة السبق earlier than " وعلاقة اللاحق later than ،^(٢٤) أو علاقته قبل والبعد ، ويفضل ماكتجارت أن يطلق اللفظين سابق ولاحق على هذه العلاقة دون قبل والبعد .

يرى ما كتجارت أن كل علاقة من هاتين العلاقتين تمثل علاقة متعدية غير متماثلة ، فإذا قلنا إن س ١ أسبق من س ٢ ، وس ٢ أسبق من س ٣ ، إذن فإن س ١ أسبق من س ٣ .^(٢٥) وتشكل علاقة السابق واللاحق سلسلة زمن كبرى يطلق عليها ماكتجارت السلسلة ب .

٢٠- هناك خاصية زمنية أخرى بجانب السلسلة (ب) وهى خاصية انتظام الأحداث فى الماضى والحاضر والمستقبل ، أو كما يقول ماكتجارت " ... يكون كل

McTaggart : Op . Cit . , P . 9 .

٢٣ -

وأيضاً

C.D. Broad : Examination of MacTaggart's Philosophy , Cambridge University Press, vol . 2 , P . 289

McTaggart : N . E . , P . 10 .

٢٤ -

Ibid :

٢٥ -

Broad : E . M . Ph . , P . 289 .

وأيضاً

وضع إما ماضيا أو حاضرا أو مستقبلا " (٢٦) حيث يصير لكل حدث خاصية كونه حدثا ماضيا أو حاضرا أو مستقبلا . (٢٧) على أساس أن الحدث الواحد لا يجمع الخصائص الثلاث في وقت واحد وإلا حدث تناقض ، لذلك يشغل الحدث كل خاصية في أوقات مختلفة . يطلق ماكنتجارت على تلك الخاصية الزمنية اسم السلسلة . A Series (١)

٢١- هنالك تعريف وجيه لسلسلتى الزمن نبهنا إليه ب . كار Carr . B فيرى أن ماكنتجارت قد حدد أسلوبين تفكر بهما في الزمن : الأسلوب الديناميكي المتمثل في السلسلة (أ) ويرتبط باستخدام " زمن الفعل " Tense ، والأسلوب الاستاتيكي المتمثل في علاقة السابق واللاحق ، ويشير إلى نظام تاريخنا اليومي الذي يشتمل على علاقة التعاقب (٢٨) ، وهذا يعنى بطبيعة الحال أننا باستطاعتنا أن نطبق مقولتى الحركة والثبات على الزمن فينتج لنا اختلاف في طبيعة سلسلتى الزمن ، فالسلسلة (ب) مثلا ذات طبيعة ثابتة ، أى أن قضاياها لا تغير قيمتها مع مرور الزمن . " فإذا كانت س تسبق ص فإنها تسبقها دائما وإلى الأبد . " (٢٩) ولو وجد حدثان في السلسلة (ب) فإنهما يحتفظان دائما بثبات الفارق بينهما إذ يتزامنان دائما أو يتعاقبان إلى الأبد ، فإذا تعاقبا فالسابق يكون على الدوام قبل اللاحق أو متقدم عليه في اللحظة . (٣٠) لكن الثبات ليس من طبيعة الزمن ، وبالتالي فإن السلسلة ب لا تكفى وحدها لأن الزمن يتطلب التغير بوصفه عنصرا أساسيا له ، والتغير موجود

٢٦ - Ibid .

٢٧ - A . C . Ewing : " The Fundamental Questions of Philosophy " , Routledge and Kegan pual , London , 1985 , P . 154 .

٢٨ - Brian Carr : Metaphysics , An Introduction Macmillan , London , 1987 , P .

107 .

McTaggart : N . E . , P . 10 .

Broad : E . M . Ph . , P . 290

فى السلسلة (أ) فكل حدث يتغير باستمرار فى خصائصه التى تنتمى لهذه السلسلة ، وهذا يعنى الحصول باستمرار على خصائص جديدة متباعدة من لحظة إلى أخرى حيث يتميز الحدث فى كل لحظة بخاصية لا يتميز بها فى الأخرى . فالحدث ينتقل إلى الحاضر ومن الحاضر إلى الماضى .

٢٢- يرى ماكتجارت أننا عن طريق خبرتنا الحاضرة لانعرف الأحداث فى الزمن إلا من خلال السلسلتين (أ) و (ب) لكن أى هاتين السلسلتين أكثر أساسية للزمن ؟

يقرر ماكتجارت أن السلسلة ب أساسية للزمن ، غير أن السلسلة أ أكثر أساسية منها وذلك لأن الزمن كما سبق أن بينا يرتبط بالتغير ، والتغير عنصر أساسى من عناصر السلسلة (أ) ، إذن يرتبط الزمن بالسلسلة (أ) ارتباطاً وثيقاً .

لكن ألا يعنى حديثنا عن التغير أن نفكر فى الحركة بوصفها عنصراً أساسياً من عناصر التغير ؟ . يرى ماكتجارت أن حركة الزمن تدخل فى تركيب الواقعة ، ويقصد بالواقعة هنا الحدث ، حيث تعتمد الواقعة على الحدود التى ترتبط بعلاقة اللاحق . فالحدود اللاحقة هى التى تنتقل إلى الحاضر ، ويعنى الوجود فى الحاضر أن تنتقل الواقعة إلى حدود لاحقة على أساس أن الحاضر هو الحلقة الوسطى التى توجد بين مستقبل الشخص وماضيه ، بل إن الحاضر هو الحالة الوحيدة التى يدرك فيها المرء الوجود إدراكاً مباشراً . (٣١)

٢٣- لكن ماهو الاتجاه المحدد للحركة فى الزمن ؟ فنحن نعرف أن حركة الزمن تختلف عن حركة المكان أو الحركة فى المكان ، فتحدث هذه الحركة الأخيرة فى

McTaggart : Op . cit , P . 11 .

الأبعاد الأساسية للمكان أما الحركة في الزمن فتتمدد في اتجاه واحد يخضع لسلسلة الزمن المتمثلة في الماضي والحاضر والمستقبل ، إذن إلى أين تتجه الحركة في الزمن ؟ .

يرى ماكنتجارت أن حركة الزمن تسير نحو المستقبل لأن الحاضر يمثل ملتقى للأحداث اللاحقة " وبما أن هذه الأحداث توجد الآن في المستقبل فإن الزمن يتحرك في اتجاه المستقبل " (٣٦) وبهذا يقرر ماكنتجارت أن منبع الأحداث الأساسية هو المستقبل ، وأنها تسير في هذا الاتجاه . وبناء على هذا يتحدد اتجاه السلسلة (أ) من خلال انتقال حدث في المستقبل إلى الحاضر ليتحقق فيه ، ثم انتقال الحدث نفسه من الحاضر إلى الماضي ، وبالتالي لا يقصد ماكنتجارت من هذا أن السلسلة (أ) تنتقل من ماضٍ إلى حاضر ثم مستقبل ، إنما يقصد العكس - لأن بدء الحدث لا يكون من ماضٍ إنما من مستقبل .

ويبدو لنا أن هذا الوضع ينطبق بالمثل على السلسلة ب ، فلحظة البدء في هذه السلسلة تتبع في الأساس من المستقبل حتى ولو كان الحدث ماضياً ، فإذا وجد حدثان أحدهما سابق والآخر لاحق ، فهما : أولاً ثابتان طبقاً لطبيعة السلسلة ب كما بين لنا ماكنتجارت ، وثانياً أن مكانة الحد اللاحق بالنسبة للحد السابق تعنى دائماً امتداد هذا الحد إلى المستقبل ، أى أن مصدره الأساسي هو المستقبل حيث يظهر هذا الحد في وضع " لاحق " دائماً ، حتى لو كان موقع الحدثين الآن موجوداً في الزمن الماضي . فنقول مثلاً إن " غزو نابليون مصر كان أسبق من اقتحامه الأزهر " ، أو " إن اقتحام نابليون الأزهر حدث لاحق لغزوه مصر " .

هكذا يتطلب الزمن وجود السلسلة (أ) ويقول ماكنتجارت في هذا الشأن

" إذا وجد شيء في زمن فإنه يوجد بالفعل في السلسلة (أ) ، وإذا اعتقدنا أو فكرنا في أن شيئاً يوجد في زمن فإننا نفكر فيه بوصفه موجوداً في السلسلة (أ) " (٣٣)

وبما أن السلسلة (أ) أساسية للزمن فإن اختلافاتها المتمثلة في الماضي والحاضر والمستقبل جوهرية أيضاً للزمن " فإذا لم تكن تلك الاختلافات موجودة لن يوجد زمن على الإطلاق ، إذ أن ارتباط هذه الاختلافات بالزمن يعد خاصية حقيقية للزمن . " (٣٤)

الزمن ومشكلة التغير

٢٤- يبدأ مآكثجات جدله في هذا الموضوع بتقرير قضية واضحة وتبدولنا ارسطية المصدر وهي أن الزمن يقتضى التغير وبدونه لن يوجد زمن فيقول " هناك اتفاق عام على أن الزمن يستلزم التغير ، يمكننا أن نقول أيضاً إن الشيء قد يبقى بلا تغير في الزمن ، لكن لا يمكن أن يوجد زمن إذا لم يوجد شيء يتغير . " (٣٥)

لكن هذا الوضوح الذي تبدو عليه العبارة ليس إلا مظهراً لحقيقة أعمق تحتم أن نسأل هذين السؤالين : ما هو نوع التغير الذي يهدف إليه مآكثجات ؟ وما هذا الذي يتغير ؟

يبدو لنا أن التغير الذي يهدف إليه مآكثجات هو التغير الكيفي الذي يتم إما بين أشياء كأن يصير قضيب الحديد ساكناً بعد البرودة . أو يوجد بين أحداث فيتم

Ibid : P . 17 .

Ibid : P . 18 .

Ibid : P 10 .

٣٣

٣٤

٣٥

فى الخصائص الزمنية كأن ينتقل الحدث من مستقبل إلى حاضر ثم إلى ماض .
ولكى يتضح هذا ينبغي أن نحدد فى أى سلسلة من السلسلتين يحدث التغير .

٢٥- يرى ماكجارت أن التغير لا يحدث فى السلسلة ب نظراً لطبيعة علاقاتها
التي تتميز بالثبات الدائم ، الأمر الذي لا يسمح بتحقيق التغير ، إذ تقوم هذه السلسلة
بتشكيل زمن خاص بها تحصل فيه حدودها على مواضع ثابتة ، كما تحصل على
نفس الصفات والعلاقات بنفس الكيفية ، سواء كان هذا فى الماضى أو الحاضر أو
المستقبل . وبناء على هذا نستنتج أن الحدث ليس مسموحاً له أن يبدل وضعه فى
السلسلة ب ليتغير أو ليحل محله حدث آخر . " فإذا قلنا إن (ب) أسبق دائماً من
(ج) ولاحقة بعد (أ) ، فإنها سوف تظل دائماً على هذا الوضع طالما أن علاقات
السابق واللاحق ثابتة " .^(٣٦) كذلك لا يمكن للحدث اللاحق أن يحو الحدث السابق
ليوجد بدلاً منه " فلا يمكن أن نقول إن الحدث (أ) قد أنهى من الوجود ليبدأ
الحدث (ب) " .^(٣٧)

لم يقبل سمارت وجهة نظر ماكجارت بشأن الطبيعة الثابتة للسلسلة ب ،
لأنه اعتقد بضرورة وجود تغير بهذه السلسلة استناداً إلى أنها سلسلة زمن والزمن
يستلزم التغير .^(٣٨) لكن يبدو لنا أن سمارت خلط بين طبيعة السلسلتين ولم ينتبه إلى
هدف ماكجارت منهما وهو تحديد ما يوجد من أحداث ثابتة واختلافها عن الأحداث
التي تعبر عن الحركة فى الزمن وكيفية حدوث هذه الحركة وذلك التغير . وهذا
الخلط أدى بسمارت إلى أن يفصل بين السلسلتين وهو الأمر الذي رفضه ماكجارت

Ibid : , P . 12 .

Ibid :

J . C . Smart : The River of Time , P . 223 .

- ٣٦

- ٣٧

- ٣٨

تماماً لأنه يرى كما سوف نوضح أن السلسلة (ب) لا تقوم لها قائمة بدون السلسلة (أ) .

٢٦- بناء على ما سبق يتضح لنا أن التغير لا يرتبط مطلقاً بحدود ثابتة ، إنما لابد أن توجد حركة متجددة مستمرة تسمح بانتقال الحدود أو الأحداث ، لذلك لا يتم التغير إلا في الخصائص الزمنية التي تجيز الانتقال من المستقبل إلى الحاضر ثم إلى الماضي . ولابد أن نلاحظ بادئ ذي بدء أن ماكتجارت لا يهتم بأشياء تتغير في صفاتها أو علاقاتها وإنما كان اهتمامه منصبا على تغير أحداث تنتقل انتقالات مستمرة من خلال مراحل السلسلة الزمنية المختلفة . أي أن ماكتجارت لا يهتم بتغير موضوع الحدث أو محتواه الداخلي ، بل يهتم بذلك الانتقال المجرد الذي يشمل الحدث ككل . وقد عبر برود عن هذا الأمر تعبيراً دقيقاً حين قال إن ماكتجارت ينظر إلى الأحداث على أنها تتوالد وتغني كتلة واحدة en bloc .^(٣٩) والمقصود من لفظ " كتلة واحدة " هو أن الحدث عند ماكتجارت يتغير كإطار كلي شاملاً المحتوى الداخلي للحدث نفسه ، يهتم ماكتجارت بهذا الإطار الخارجي دون المحتوى ، ويتم التغير عن طريق انتقال هذا الإطار الخارجي - (مع ثبات محتواه الداخلي) - من (موضع أنطولوجي زمني)^(٤٠) إلى موضع آخر دون معاس بخصائص محتوى الحدث . يتضح هذا من خلال مثال ماكتجارت الذي يقول فيه " خذ حدث (موت الملكة آن) ، ستجد أن له اسباباً معينة ونتائج ، غير أن التغير هنا لن

٣٩ - Broad : E. M. PP . 296 - 297 .

٤٠ - اللفظان " الإطار الخارجي " و " موضع أنطولوجي زمني " من وضع الباحث . والمقصود من مصطلح وضع أنطولوجي زمني هو احتلال الحدث لأحد المحمولات الزمنية الثلاثة كأن يشغل الحدث وضعاً أنطولوجياً في زمن ماضٍ أو حاضر ، ولم نفضل استخدام لفظ مكانة زمنية نظراً لاقتراب كلمة " مكانة " من الانطباق على المكان .

يصيب أى خاصية من خصائصه على الإطلاق" ^(٤١) . ويقصد ماكتجارت من لفظ " خاصية الحدث " ذلك المحتوى المميز له . فهذا للحدث وهو " موت الملكة آن " قد كان مستقبلا وانتقل بكل دقائقه وتفصيلاته إلى الحاضر ثم إلى الماضى بنفس الكيفية . أى أن الحدث " موت الملكة آن " كان هو نفسه موجودا فى كل لحظة من لحظات الزمن أو فى كل وضع انطولوجى زمنى ، وعلى هذا الأساس يتحدد بناء الحدث فى السلسلة الزمنية كما يلى :-

أ- يتغير الحدث بوصفه حدثا كان فى المستقبل ثم صار حاضرا وبات ماضيا يقول ماكتجارت " كان الحدث فى وقت ما فى المستقبل البعيد ثم أصبح فى لحظة ما أكثر قربا من الحاضر أى مستقبل قريب ثم صار حاضرا ، وأخيرا انتقل إلى الماضى ، وسوف يظل دائما مستقرا فى الماضى ، وفى كل لحظة يزداد تعمقا فى الماضى " ^(٤٢) .

ب- يثبت الحدث فى الوضع الأنطولوجى الماضى ولا يتم التغير إلا فى ازدياد البعد فى الماضى ، فموت الملكة آن يظل باقيا موت الملكة أو نفس الحدث فى كل لحظة من لحظات الزمن الماضى .

وبناء على هذا يقرر ماكتجارت أن التغير لا يتم إلا فى محاولات الزمن ^(٤٣) وهو المستقبل والحاضر والماضى أو كما يطلق عليها ماكتجارت خصائص الزمن فيقول " إن هذه الخصائص هى الوحيدة التى يمكنها أن تتغير ، فإذا

N . E : , P . 13 .

— ^{٤١}

Ibid :

— ^{٤٢}

^{٤٣} - نستخدم مصطلح " محولات الزمن " كى نطلقه على المستقبل والحاضر والماضى ، وهو مصطلح قد استعملناه من س . د . برود ، ويقابله عند ماكتجارت " الخصائص الزمنية " لكننا فضل الأول نظرا

وجد تغيير من نوع ما فلا يوجد إلا في السلسلة (أ) وحدها ، وإذا لم توجد السلسلة (أ) لن يوجد أى تغيير حقيقى . لذلك لن تكون السلسلة (ب) كافية لإيجاد زمن طالما أن الزمن يقتضى التغيير " . (٤٤)

٢٧- غير أن مآكتجارت يقرر فى الفقرة ٣١٢ من كتابه " طبيعة الوجود " أن السلسلة ب يمكنها أن تشكل زمنا عن طريق علاقته السابق واللاحق ، وطالما تفعل ذلك فلا بد لها أن ترتبط بالسلسلة (أ) .

انتقد مآكتجارت رأى برتراند رسل فى هذا الموضوع ورأى أن رسل لم يعترف بالسلسلة (أ) وقصر اهتمامه فى نطاق السلسلة ب ، وأدى به هذا القصر إلى عدم التمييز بين تغيير الأشياء وتغيير الأحداث . وقد بنى مآكتجارت هذا الانتقاد حين اطلاعه على كتاب رسل " أصول الرياضيات " فقرة ٤٣٢ ، لكنه لم يوضح رأى رسل توضيحا دقيقا بحيث يصعب علينا فهم رسل نفسه من اقتباسات مآكتجارت . ولذلك نود أن نقوم بمهمة توضيح رأى رسل .

فى كتاب " التصوف والمنطق " يقرر رسل أن سلسلة الأحداث المترابطة ما هى إلا تاريخ للشئ أو ذاتية له . فإذا كانت (١) و (٢) مرحلتين مختلفتين للشئ ع فإن الشئ ع نفسه يحصل على الصفة س١ فى المرحلة ١ ويحصل على الصفة س٢ فى المرحلة ٢ . إذن من خلال مجموع مراحل الشئ يمكن أن تتكون سلسلة متعاقبة تعد بمثابة تاريخ للشئ ، وما تاريخ الشئ إلا أحداث

لأننا نرى أنه اختلاف بين محمولات الزمن وخصائصه سوف نذكره حين نتعرض لمناقشة أن الزمن ليس

حقيقيا ، انظر فقرة (٣٠)

Ibid :

— “

تسبق أو تلحق أو تتزامن. (٤٥)

يقتبس ماكنتجارت هذا المعنى من كتاب رسل " أصول الرياضيات " .
الفقرة ٤٤٢ - الذى يقول فيه " يعتبر التغير هو الفرق بالنسبة للصدق والكذب بين
قضية تتعلق بشئ فى الزمن ز ، وقضية متعلقة بنفس الشئ فى زمن آخر هو ز ،
بشرط أن القضيتين لا يختلفان إلا فى أن ز يحدث فى أحدهما ، ويحدث ز فى زمن
آخر " (٤٦)

يعلم ماكنتجارت أنه لا يتفق مع رسل فى تلك النظرة واعتبر أن رسل بهذه
الطريقة قد ألغى السلسلة (أ) ، وإلغاء هذه السلسلة يعنى عند ماكنتجارت عدم
وجود زمن فيقول " لا يوجد زمن بدون السلسلة (أ) ، وإذا فرض واتفقا مع نظرة
رسل فإننا نرفض بذلك السلسلة (أ) وبالتالي يتلاشى التغير مع رفض السلسلة
(أ) وعليه يتلاشى الزمن أيضا لأن التغير يُعد عنصرا أساسيا للزمن . " (٤٧)

اعتقد ماكنتجارت أيضا أن رسل لا يبحث عن تغير أحداث فى سلسلة الزمن
بل يبحث فى تغير الأشياء أى عن الحالات التى توجد بها الأحداث . (٤٨) وهذا
الأمر دفعه - كما يرى ماكنتجارت - إلى أن ينسب صفتى الصدق والكذب إلى
الأحداث ، حيث جعل تلك الأحداث تصدق فى زمن وتكذب فى زمن آخر .

" - B . Russell : Mysticism and logic : Longman Green London , 1918 , pp . 168
170 .

Broad : E . M . Ph . , P . 397

وأبضا

" - برتراند رسل : " أصول الرياضيات " الجزء الرابع ، ترجمة د . محمد مرسى أحمد و د . أحمد فؤاد

الأهوانى ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٤ ، ص ١٥١ - ١٥٢

N E . P 14 .

- ٤٧

Ibid

٤٨

٢٨- يتضح لنا من رفض مآكتجارت لنظرية رسل السابق ذكرها أنه يستند في أن محتوى الحدث لا يمكنه أن يتغير بدون أن يتغير وضع الحدث الأنطولوجى فى الزمن من خلال الانتقال عبر محمولات السلسلة (أ) . وهذا يعنى أنه لا يمكن أن يتغير ما فى الزمن بدون أن يتغير الزمن ذاته . فإذا قلنا هذه القضية ' كان قضيب الحديد ساخنا يوم الاثنين " فإنها تعبر عن حدث جزئى فى لحظة جزئية ما من لحظات الزمن ، لأن قضيب الحديد لم يكن ساخنا من قبل ولن يكون ساخنا فيما بعد . يرى مآكتجارت أن الحدث نفسه الذى يصور أو يعبر عن سخونة قضيب من الحديد فى يوم ما لن يصيبه أى تغير لأنه قد ثبت فى وضع أنطولوجى زمنى محدد . لكن الشئ الذى هو قضيب الحديد قابل للتغير بسبب وجوده فى زمن ، فهو قد وجد فى زمن قبل وقوع الحدث ، ووجد وقت وقوع الحدث ، وسوف يوجد بعد حدوث الحدث ، " فهناك صفة دائمة لقضيب الحديد وهى أنه كان ساخنا يوم الاثنين وهناك صفة أخرى دائمة وهى أنه لم يكن ساخنا فى أى وقت من قبل " (٩٩) . يبين مآكتجارت أن هاتين القضيبتين لاتصدقان فى زمن وتكذبان فى الآخر كما هو عند رسل ، إنما رأى أنهما تصدقان فى أى زمن . فقد تصدقان فى زمن توجد به صفة السخونة أو فى زمن توجد به صفة البرودة ، على أساس أننا فى زمن البرودة نقول (كانت قطعة الحديد ساخنة يوم الاثنين) إذا كان زمن البرودة تاليا لزمن السخونة . وهذا يعنى أن التغير يقع عن طريق تغير الوضع الأنطولوجى الزمن الذى يعتمد على الخصائص الزمنية التى تعبر عنها السلسلة (أ) ، أى لابد أن يتغير حاضر القضيب الحديدى وماضيه ومستقبله . (٥٠)

٢٨- ويؤكد هذا المعنى أن الجواهر أو موضوعات الأحداث لن تتغير مالم تتغير نفس الأحداث من خلال ارتباطها بالسلسلة (أ) ، فيقول مآكتجارت " لن يوجد تغير

N.E.: P 15.

Ibid · P 14

"

.

مالم تتغير الوقائع " ، ويقصد بالوقائع هنا تغير الأحداث events ، ولن توجد واقعة تتغير دون أن تعتمد على السلسلة (أ) ، حيث يبين لنا هذا الاعتماد على تلك السلسلة " أن ما هو موجود في المستقبل لن يظل على حاله هذا على الدوام وما هو ماض لم يكن ماضيا من قبل " .^(٥١)

٣٠- نستنتج مما سبق إذن أن مكتجارت يُبرز جانبين للأحداث ، الأول : هو ثبات الحدث في محتوياته وصفاته كأن نقول مثلا " إن موت الملكة آن " حدث ذو صفات معينة كطريقة الإعدام وسببه ونتائجه . والثاني : هو تغير الحدث في وضعه الانطولوجي الزمنى عن طريق الانتقال عبر المحمولات الزمنية . ولاشك أن هذه النظرية عند مكتجارت جاءت نتيجة اقتناعه بسلسلتى الزمن (أ) و (ب) ، وتميزت أحدهما بالتغير وتميزت الثانية بالثبات .

وبهذا يبدو لنا أن مكتجارت ينظر الى الزمن نظرة ثنائية ، غير أن هذه النظرية لم ترق كثيرا من الباحثين . فيرى D . F . Pears أن مكتجارت جعل للأحداث صفات لا تتغير ، فكان مشغولا بالصفات ولم ينتبه إلى أنه يسئ استخدام زمن الفعل^(٥٢) Tense . سوف نبين هذا عندما نتحدث عن الجزء الخاص بتقرير أن الزمن ليس حقيقيا .

الجدل حول أن الزمن ليس حقيقيا :-

٣١- بينا فيما أوردناه آنفا وجود سلسلتين أساسيتين للزمن تمثلان ثلاث

^{٥١} - Ibid : , P . 15 .

^{٥٢} - D.F. Pears " Time , Truth and Inference " An Essay in " Essays in Conceptual Analysis " Selected and edited by Prof. A . Flew , London , 1960 . P. 235

خصائص رئيسية فى الوجود . فتمثل السلسلة أ خاصيتى الحركة والتغير ، وتعبر السلسلة ب عن العلاقات الثابتة فى الأحداث . لكن لم تتوقف نظرة مآكتجارت إلى السلسلتين عند هذا الحد ، بل وجدناه يؤكد على ضرورة التمييز بينهما من حيث الأهمية ، فرجحت السلسلة (أ) فى درجة الأساسية للزمن عن السلسلة (ب) ، بالتالى كان التركيز منصبا عليها بوصفها سلسلة أساسية للجدل . ولازالت هذه الأهمية مستمرة حتى ظهرت فى الجدل الرئيسى عن اثبات أن وجود الزمن ليس حقيقيا والذى نحن بصدد مناقشته فى هذا الجزء . وقد توحى لنا تلك الأهمية المنسوبة إلى السلسلة (أ) أنها لا تتضمن إلا الاتساق والصحة ، لكن مآكتجارت يرى أن هذه السلسلة بالرغم من أهميتها للزمن الا أنها تتضمن التناقض نتيجة ارتباطها بالزمن ، حيث تسمح بإمكانية حصول الحدث الواحد على المحمولات الزمنية الثلاثة معا . وبهذا التناقض الموجود فى هذه السلسلة يضعنا مآكتجارت أمام بداية هدم النظام الزمنى لاثبات أنه ليس حقيقيا ، فيمضى بنا فى طريق وعر عسر ملئ بتحليلات غاية فى الصعوبة تظهر فى الفقرات ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ من كتابه " طبيعة الوجود " ، لكنه يبدأ الجدل بأفكار واضحة منطقية تبدو فى الفقرتين ٣٢٩ ، ٣٣٠ . فيبدأ الفقرة ٣٢٩ بقضية مقبولة هى " ما الماضى والحاضر والمستقبل إلا تعيينات متنافرة incompatible determinations " . والمقصود من لفظ تعيين هو ذلك الوضع الزمنى الذى يشغله حدث ما ، فالحدث قد يتعين فى ماض أو حاضر أو مستقبل . أما حصول تلك التعيينات على صفة التنافر فيرجع إلى أن الحدث الفردى يتعين فى محمول واحد فقط من تلك المحمولات . بحيث لا يمكن أن يحصل على أكثر من تعيين فى نفس المحمول الزمنى . " فإذا قلنا إن الحدث يكون ماضيا ، فهذا يعنى أنه ليس حاضرا أو مستقبلا . كذلك الأمر بالنسبة للحاضر والمستقبل . " (٥٣) وبهذا تتحدد الطبيعة الجوهرية للزمن من خلال عملية تغير تتم بالانتقال عبر المحمولات الزمنية الثلاثة بحيث لا يتم هذا الانتقال إلا بتعاقب الحدث

تعاوبا منتظما شأنه القضاء على أى تناقض . إذن يصير التعاقب عنصرا أساسيا من عناصر الزمن لأن طبيعته تقتضى أن يتغير الحدث وينتقل عبر المحمولات الزمنية . يقول ماكجارت " لا يوجد التناقض إلا حين تتزامن الخصائص الزمنية . لكن لا يوجد مثل هذا التناقض حين تتعاقب . " ^(٥٤) لأن تعاقب الحدث يعنى أن يشغل الحدث وضعا زمنيا محدداً فى السلسلة الزمنية ثم ينتقل منه إلى وضع آخر أو إلى محمول زمنى مختلف .

٣٢- لقد سبق أن بينا فى الفقرتين ١٨ و ١٩ من هذا الفصل طبيعة الأحداث المتعاقبة والأحداث المترامنة ، وهنا نسأل أى نوع من نوعى الأحداث هذه يمكن أن ينطبق على المحمولات الزمنية ؟

يرى ماكجارت أن المحمولات الزمنية تتطابق مع الأحداث المتعاقبة ، وبالتالي لا تقبل إلا خاصية التعاقب وحدها ولا تقبل خاصية التزامن ، إذ أن هذه الخاصية تجعل المحمولات الزمنية متميزة بها عن طبيعة الأحداث نفسها . غير أن ماكجارت لم يحدد لنا هذا الفارق بين المحمولات الزمنية وبين الأحداث تحديدا مباشراً ، إذا اقتصر على تحديد ضمنى غير مباشر يمكن استنتاجه . لذلك نود أن نبين هذا الفارق بين المحمولات الزمنية والأحداث .

أ- تختلف الأحداث عن المحمولات الزمنية بقبولها خاصتى التزامن والتعاقب (فقرة ١٩) . فيمكننا أن نقول إن هنالك حدثين مترامين أو عدة أحداث مترامنة مثل " أننى أكتب الآن أثناء مرور طائرة وحدث جلبة فى الشارع " كذلك تأتى الأحداث متعاقبة مثل " حدوث البرق يتلوه الرعد ثم سقوط الأمطار " .

ب- ليست المحمولات الزمنية كالأحداث في الجمع بين الخاصيتين ، فهي لا تكون إلا متعاقبة ولا يمكن أن تكون مترامنة . فالانتقال الطبيعي من المستقبل إلى الحاضر ثم إلى الماضي لا يتم إلا بتعاقب الحدث ، إذ لا يستوى محمولان معا في نفس الوضع الزمني .

٣٣- لقد أطلق مآكتجارت على علاقة التعاقب اسم " علاقة متعدية غير متماثلة " ، ويؤكد عدم التماثل في هذه العلاقة فكرتنا عن أن المحمولات الزمنية لا تقبل إلا التعاقب ، بيد أن عدم التماثل هنا لا يفسد العلاقة إنما هو خاصية أساسية تعنى عدم اجتماع محمولين في نفس الوقت . وقد بين مآكتجارت هذا المعنى في أقواله الآتية " لا يوجد شكل يجمع بين المحمولات الثلاثة " ، " ... ليس صحيحا أن نقول إن م تكون مستقبلة وحاضرة وماضية ، بل يجب أن نقول إنها تكون حاضرة وسوف تكون ماضية وقد كانت مستقبلة ، أو إنها تكون الآن مستقبلة وسوف تكون حاضرة وماضية " (٥٥) وبناء على هذا يقرر مآكتجارت أن الخصائص لا تتناقض حين تتعاقب لكنها تتناقض في حالة التزامن وحدها .

٣٤- والواقع أنه بالرغم من عراقلة الجدل الذي يقوم به مآكتجارت لمحاولة بيان أن الزمن ليس حقيقيا ، إلا أننا نود قبل التوغل فيه أن ننبه إلى جانب هام لم ينتبه إليه مآكتجارت وهو أنه لم يميز في رأينا بين ما أطلق عليه " الخصائص الزمنية " temporal characteristics وبين عناصر الزمن نفسها (المستقبل والحاضر والماضي) (٥٦) تمييزاً مباشراً وإنما يمكننا أن نستنتج استنتاجاً من قضاياه وألفاظه أثناء سير الجدل . وسوف يظهر لنا هذا الجدل أن مآكتجارت لا يتحدث عن عناصر

.. - Ibid . sect 330 , P . 21.

٥٦ - سبق القول إننا نفضل أن نطلق على عناصر الزمن لمصطلح الذي وضعه برود وهو المحمولات الزمنية

أنظر هامش رقم ٤٣

زمنية أو محمولات زمنية موجودة ، إنما كان تركيزه منصبا على تحليل خصائص زمنية غير موجودة ، وبالتالي فإذا أردنا التمييز هنا فإنه يكون بين خصائص زمنية (غير موجودة) وبين عناصر الزمن ومحمولاته .

ونبدأ التمييز بتحديد وظيفة الخصائص الزمنية ، فنجد أن لها دورا معينا لانتعدام وهو وصف حدث ما بصفة زمنية معينة دون أن تلتزم بوضعه الوجودي الزمنى ، فنقول إن الحدث قد يتصف بصفة الحضور presentness أو بصفة الماضى pastness أو بصفة المستقبل futurity . فإذا قلنا إن الحدث يتصف بصفة الحضور فإن هذا يعنى أن الحدث ليس موجودا فعليا فى الزمن الحاضر ، فقد يكون مثلا فى المستقبل حيث نقول إن الحدث سوف يكون حاضرا ، والحاضر هنا ليس زمنا فعليا يوجد به الحدث إنما صفة فقط يتصف بها . أما بالنسبة للمحمولات الزمنية فهى تعبر عن وجود الحدث فى زمن ما أى يشغل وضعاً زمنياً محدداً ، كأن نقول مثلا إن الحدث يوجد فى زمن ماض أو حاضر أو مستقبل .

٣٥- هيا نوضح هذا فى ضوء الفاظ مآكتجارت وعباراته واضعين فى الاعتبار تحديد التمييز بين الخاصية الزمنية والمحمول الزمنى ، فالقضية (م كانت حاضرة) يحللها مآكتجارت على هذا النحو : توجد اللحظة التى تحصل فيها م على صفة الحضور presentness لكن م نفسها ليست حاضرة وإنما توجد فى زمن ماض .

كان هذا تحليل مآكتجارت أما تحليلنا لهذه القضية فنبينه فيما يلى :-
يملك الحدث م وضعاً أنطولوجيا له وجود فعلى فى الزمن الماضى ، كما له صفة الحضور بوصفه كان موجوداً فى لحظة ما فى الزمن الحاضر . لكن لاتعنى صفة الحضور أن هذا الحدث موجود فى الحاضر أو أنها هى نفسها صفة موجودة فى الحاضر ، إنما يحصل الحدث على وضع أنطولوجى زمنى هو

الماضى كما يحصل على صفة حضور موجوده هي الأخرى فى لحظة معينة من لحظات الزمن الماضى . وبناء على هذا يتحدد أماننا للحدث م محمول زمنى هو الماضى ، وخاصية زمنية مختلفة هي صفة الحضور .

كذلك الأمر فى القضية " م الآن فى الماضى " ، وهذه القضية قد تبدو مضللة لأنها قد تضللنا عن معرفة وتحديد أين توجد الصفة أو الخاصية الزمنية فيها وأين يوجد المحمول الزمنى . لكن من الممكن أن يُحسم الأمر لو سألنا هذا السؤال ؟ أين موضوع م الآن ؟ والإجابة عنه تتحدد فيما يلى :-

للحدث م وضع أنطولوجى زمنى قائم فى الماضى ، أما الحكم عليه فيتم فى الحاضر ، لكن الحاضر هنا لا يمثل وجوداً فعلياً للحدث م إنما يمثل حكماً عليه فقط . إذن هل يمكن أن يكون الحاضر خاصية للحدث م طالما أن وجوده الانطولوجى متحد فى الماضى ؟ والإجابة عن هذا السؤال تكون بالإيجاب إذا ما وضعنا القضية (م كانت حاضرة) أماناً ، لأن وجود م الآن فى الماضى يعنى أنها كانت حاضرة فى لحظة ما . وبناء على هذا يظهر التمييز واضحاً كما بيناه بين الخاصية الزمنية والمحمول الزمنى ، وهو الأمر الذى لم يوضحه ماكنتجارت توضيحاً مباشراً .

٣٦- سبق القول إن ماكنتجارت يرى أن محمولات الزمن لا يمكنها أن تجتمع معاً فى نفس الوقت بسبب طبيعتها المتناقضة incompatible التى تستمد من علاقة التعاقب . لكن عناد ماكنتجارت التصورى يجعله يقرر إمكان حصول الحدث على الخصائص الزمنية مجتمعة معاً^(٥٧) ، ويظهر هذا فى ثلاثة أشكال للقضايا محورية هي :

Broad : E . M . Ph . , P . 309 .

- أ - إذا قلنا إن م حاضرة فإنها كانت مستقبلية وسوف تكون ماضية .
 ب- إذا قلنا إن م ماضية فإنها قد كانت مستقبلية وحاضرة .
 ج- إذا قلنا إن م مستقبلية فإنها سوف تكون حاضرة وماضية .

وتبين لنا هذه القضايا مقدمات التناقض الذى يزعمه ماكتجارت فى السلسلة (١) ، فعلى ضوء الطبيعة الأساسية للمحمولات الزمنية السابق ذكرها يتساءل ماكتجارت فى نهاية الفقرة ٢٢٩ " كيف يمكن أن تجتمع الخصائص الزمنية فى الحدث على الرغم من كونها ذات طبيعة متنافرة " (٥٨) .

٣٧- يبدأ ماكتجارت الجدل بتحديد دقيق لما تدل عليه الأفعال الدالة على زمن وقوع الفعل . فالأفعال (سوف يكون will be ، يكون is ، وقد كان has been) تعبر على التوالى عن المحمولات الزمنية (المستقبل والحاضر والماضى) .

لكن هل الهدف الأساسى عند ماكتجارت من تحديد تلك الأفعال هو قصر جوانب المشكلة برمتها على استخدامنا للفعل الدال على الزمن فى الجملة وبالتالي تصير المشكلة لغوية أكثر منها أنطولوجية ؟ .

يؤكد ماكتجارت مجيباً عن هذا السؤال أنه يستخدم هذه الأفعال بالمعنى الزمنى وليس بالمعنى البسيط الذى يستخدم من أجل الحمل Predication . لكن فى حقيقة الأمر لم يستخدم ماكتجارت أفعالاً زمنية تشير إلى زمن ، أو يهدف منها إلى معنى زمنى إنما استخدم أفعالاً لا زمن لها وقام بتوظيفها بأسلوب يخدم هدفه الأساسى وهو إيجاد التناقض باستباق افتراضه فى الحدث ، فيجعل فعل الجملة

المساعد لا يدل على زمن محدد . فإذا قلنا (م قد كانت مستقبلة) فإن هذا يعنى (أن م فى لحظة من لحظات الزمن الماضى تكون مستقبلة) وهنا نجد أن الفعل المساعد الأخير (تكون) فى القضية السابقة يعبر عن حدث لازم له " (٩٩) يقول ميلور Mellor فى هذا الشأن " لقد نجح مآكتجارت فى اثبات لا واقعية الفعل الدال على الزمن " (١٠٠) أى تعامل مع أفعال لا تدل على زمن . وبناء على هذا يصبح استخدام مآكتجارت للأفعال الزمنية استخداماً ثانوياً ، فعندما نقول إن س كانت ي ، فإننا نقرر أن س تكون ي فى لحظة ما أو أثناء لحظة ما من لحظات زمن ماض ، وعندما نقول إن س سوف تكون ي فإننا نقرر أن س تكون ي فى لحظة من لحظات زمن مستقبل . كذلك الأمر مع القضية (س تكون ي) .

٣٨- يمكن توضيح هذا من خلال جدل تحليل القضايا المحورية للزمن السابق ذكرها فى الفقرة رقم ٣٦ من هذا الفصل ، ونبدأ بتحليل قضايا الحاضر التى نعتبرها أهم أشكال القضايا وتتخذ هذه الصيغة ((إذا كانت م حاضرة فإنها ستكون ماضية ، وأنها قد كانت مستقبلاً)) (١٠١) and If Mis present , it will be past and has been future .

وهذا يعنى فى رأى مآكتجارت ((أن م تكون حاضرة فى لحظة زمن حاضر ، وماضية فى لحظة من لحظات زمن مستقبل ومستقبلة فى لحظة من لحظات زمن ماضى)) (١٠٢) . وتحليل هذين النصين تظهر أمامنا القضايا الآتية :
م الآن فى الحاضر .

٩٩- A . C . Ewing : " The fundamental Questions of philosophy P . 154 .

١٠٠- D . H . Mellor : " Real Time " , Cambridge University Press , Cambridge , 1981 , P . 78 .

١٠١- N . E . Sect . 331 , P . 21 .

١٠٢- N . E . Sect . 331 , P . 21 .

- م ستكون ماضية .
- م قد كانت مستقبلية .

ونبدأ بتوضيح وتحليل القضية الأولى .

[٣٩ - ١] تعنى القضية (م الآن حاضرة) أنه توجد لحظة زمنية تحصل فيها م على صفة الحضور حيث تكون هذه اللحظة موجودة بالفعل فى زمن حاضر .^(١٢) وهذا معناه أن م تحصل على خاصية الحضور وعلى الوضع الأنطولوجى الزمنى أو المحدد الزمنى وكلاهما كائن بالفعل فى الزمن/الحاضر .

[٣٩ - ٢] تعنى القضية (م ستكون ماضية) أنه توجد لحظة زمنية تحصل فيها م على خاصية الماضى pastness حيث تكون هذه اللحظة الزمنية نفسها مستقبلية وليست ماضية . وهنا يظهر لنا أن م ستكون ماضية فى زمن مستقبل وهذا يتناقض مع القضية الأصلية (م الآن فى الحاضر) ، فطالما أن (م ستكون ماضية) فإن هذا يستلزم (أن تكون م فى زمن مستقبل) فى القضية (م فى زمن مستقبل) والمعبرة عنها القضية (م ستكون ماضية) إذن كيف تكون م مستقبلية وماضية فى نفس المحدد الزمنى الواحد ؟ مع العلم بأن مصدر القضية (م ستكون ماضية) هو القضية الأصلية المتمثلة فى (م الآن فى الحاضر) . وبناء على هذا تتناقض القضية (م الآن فى الحاضر) مع (م فى المستقبل) وبالتالي تتناقض أيضا مع القضية الفرعية (م سوف تكون ماضية) ، وهذه تسمى مفارقة ماكجارت عن الزمن .

[٣٩ - ٣] أما بالنسبة للقضية الثالثة والأخيرة فى الشكل الأول وهى (م قد كانت مستقبلية) فتعنى أنه توجد لحظة زمنية تحصل فيها م على خاصية

المستقبل لكن تلك اللحظة نفسها ماضية أو فى زمن ماض . وبذلك يُقصر ماكتجارت تلك القضية على الزمن الماضى وحدة لأننا قد نظن أن هذه القضية تنطبق أيضا على الزمن الحاضر على أساس أننا يمكن أن نحكم من زمن حاضر أن (م كانت مستقبلة) غير أن هذه القضية تعبر عن زمن ماض فعلى توجد به م . ولذا فهي تستلزم القضية (م الآن فى الماضى) طالما هي تقرير عن زمن ماض . لكن هذه القضية الأخيرة تتناقض مع القضية الأصلية (م الآن فى الحاضر) ولذلك تتناقض القضية (م الآن حاضرة) مع القضية (م كانت مستقبلة) لأنه لايمكن أن يجتمع الزمن الحاضر والماضى معا فى نفس المحدد الزمنى .

٤٠ - نختلف مع برود فى تحليله لصيغة هذا الشكل الأول ، إذ رأى أن القضية (م ستكون ماضية) تستلزم القضية (م الآن فى الماضى) . كما تستلزم القضية (م كانت مستقبلة) القضية (م الآن فى المستقبل) ، ثم قرر أن القضية (م الآن فى الماضى) تتناقض مع القضية (م الآن فى المستقبل) ثم استنتج بناء على هذا أن (م ستكون ماضية) و (م قد كانت مستقبلة) قضيتان متناقضتان مع بعضهما البعض ومع القضية الأصلية (م الآن فى الحاضر) . (٦٤)

لكننا نرى أن القضية (م ستكون ماضية) تستلزم القضية (م الآن فى المستقبل) لأن م التى هي فى المستقبل الآن تحمل خاصية الماضى الذى ستكونه فى لحظة ما كذلك الأمر بالنسبة للقضية (م كانت مستقبلا) تستلزم القضية (م الآن فى الماضى) وليس (م الآن فى المستقبل) لأن م التى هي فى الماضى تحمل خاصية المستقبل الذى كانته .

٤١ - وبناء على هذا ينشأ التناقض من كثرة الأوضاع الأنطولوجية الزمنية أو

بلغا ماكتجارت تداخل الأزمنة فى محدد واحد من المحددات الزمنية . ويظهر التناقض فى القضايا الثلاث على الوجه التالى :-

[٤١ - ١] تتضمن القضية الاصلية (م الآن حاضرة) القضية (م ستكون ماضية) وتستلزم هذه الأخيرة القضية (م الآن فى المستقبل) التى تمثل بدورها محددًا زمنيًا ووضعًا انطولوجيًا زمنيًا للقضية (م ستكون ماضية) - كما سبق أن بينا فى الفقرة (٣٩ - ٢) من هذا الفصل - وبالتالي تتناقض القضية (م الآن حاضرة) مع (م الآن فى المستقبل) ، وعليه تتناقض (م الآن حاضرة) مع قضيتها (م ستكون ماضية) .

[٤١ - ٢] تتضمن القضية الأصلية (م الآن حاضرة) القضية (م قد كانت مستقبلاً) وتستلزم هذه الأخيرة القضية (م الآن فى الماضى) التى تمثل محددًا زمنيًا لها . وبالتالي تتناقض القضية (م الآن فى الماضى) مع القضية الأصلية (م الآن فى الحاضر) ، وعليه تتناقض الأخيرة مع قضيتها (م قد كانت مستقبلاً) .

[٤١ - ٣] نستنتج مما سبق أن المحمولات الزمنية قد تتداخل فى نفس المحدد الزمنى حيث يودى هذا التداخل إلى إحداث التناقض ، يقول ماكتجارت " إن التداخل لا يودى إلا إلى تسلسل لانهائى فاسد ، فحين نلصق خصائص الماضى والحاضر والمستقبل إلى حدود السلسلة حيث تجتمع معا فى نفس المحدد الزمنى ، فإن هذا يقودنا إلى التناقض . ولكى نتجنب التناقض لابد أن تحصل الحدود على الخصائص الزمنية متعاقبة ، أى توجد الحدود بالفعل كماضى وحاضر ومستقبل . " (١٥) ويقصد ماكتجارت من وجود الحدود بالفعل هنا أن توجد مستقلة

N E . : Sect . 332 , P. 22 .

عن بعضها البعض استقلالا يهدف إلى بيان المحتويات المتميزة لكل منها ولا يكون الهدف منه هو الانفصال المطلق ، إذ ترتبط حدود السلسلة الزمنية عن طريق علاقة التعاقب .

٤٢ - ننتقل الآن إلى الشكل الثاني من أشكال القضايا الزمنية الذي يتشكل في هذه الصيغة " إذا قلنا إن م ماضية ، فهذا يعنى أنها قد كانت حاضرة ومستقبلية " (٦٦) ويمكن تفسير هذه الصيغة على الوجه الآتى :

[٤٢ - ١] يجب أن نحدد وضعاً أنطولوجياً محدداً في الزمن للحد (م) الموجود في القضية (م تكون ماضية) ، ويتحدد هذا الوضع في زمن ماض .

[٤٢ - ٢] تحصل م على خاصية المستقبل في القضية (م قد كانت مستقبلية) ، وهذا معناه أن م تحصل في لحظة ما من لحظات الزمن الماضى على خاصية المستقبل futurity لكن هذه اللحظة نفسها تكون ماضية .

[٤٢ - ٣] تحصل م في هذا الوضع الزمنى على خاصية الحضور من خلال القضية (م قد كانت حاضرة) ، وهذا يعنى أن م تحصل في لحظة ما من لحظات الزمن على الخاصية (حاضرة) لكن هذه اللحظة نفسها تكون ماضية. (٦٧)

[٤٢ - ٤] يرى ماكنتجارت أن كل حدث يحصل على المحددات الزمنية الثلاثة في نفس الزمن الماضى . فإذا كان الحدث هنا لديه كل درجات الماضى ،

Ibid : Sect . , 330 , P . 21 .

Broad . E . M . Ph . P . 310 .

- ١١

- ١٢

فإنه يحصل أيضا على درجة ما من درجات الحاضر متمثلة في صفة الحضور ، وعلى درجة من درجات المستقبل متمثلة في صفة المستقبل .^(١٨) فإذا انتقل الحدث في هذا الوضع الزمني فإنه ينتقل في زمن ماض شامل عبر محددات زمنية (مستقبلية وحاضرة) تقع في هذا الزمن . فينتقل الحدث من (مستقبل ماض) إلى (حاضر ماض) ثم إلى (ماض ماض) . وهنا تجتمع كل المحددات الزمنية في محدد واحد ، ويؤدي هذا بطبعة الحال إلى التناقض .

[٤٢ - ٥] تقرر القضية (م تكون ماضية) أن لها وضعاً زمنياً محدداً قائماً بالفعل في الماضي لأننا لو سألنا أين م الآن لكأنت الإجابة في الزمن الماضي . لكن هذا الإجابة التي يمكن أن تتحدد في القضية (م الآن ماضية) تعنى أن هنالك ارتباطاً بين الزمن الحاضر وبين هذه القضية ، وهذا يؤدي إلى أن تكون م ماضية في زمن حاضر . وطالما يتضمن الحاضر الماضي ، فإنه يتضمن أيضاً (الحاضر الماضي) أو الحضور في الماضي ، و (المستقبل الماضي) أو صفة المستقبل في الماضي ، وهذا معناه تداخل المحددات الزمنية معاً في نفس المحدد الزمني الواحد ، ولا يؤدي هذا التداخل إلا إلى التناقض .^(١٩)

[٤٢ - ٦] وبناء على هذا نتحدد أمامنا القضايا الزمنية المتناقضة كما

يلي :

- ١- م تكون مستقبلية في زمن ماض في القضية (م قد كانت مستقبلية) .
- ب - م تكون حاضرة في زمن ماض في القضية (م قد كانت حاضرة) .
- ج- م تكون ماضية في زمن ماض في القضية (م الآن ماضية) .

Ibid : P . 309 .

- ١٨

N . E . , Sect . 331 . P . 21 .

- ١٩

وعلى ضوء ما سبق ذكره نستنتج أن جميع قضايا الشكل الثانى متناقضة ولا تسلم إلا إلى مسلسل لانتهائى لا يرجى منه صحة وصدق .

٤٣ - اما الشكل الثالث والأخير من أشكال القضايا الزمنية فيحمل هذه الصيغة " إذا قلنا إن م مستقبلة ، فإن هذا يتضمن أن (م سوف تكون حاضرة وماضية) " ^(٧٠) ويمكن تفسير هذا على النحو التالى : -

[٤٣ - ١] يجب أن نحدد وضعاً زمنياً للحد (م) فى القضية (م تكون مستقبلة) حيث يتمثل هذا الوضع فى الزمن المستقبل .

[٤٣ - ٢] تحصل م أثناء وجودها فى لحظة ما من لحظات الزمن المستقبل على خاصية الحضور من خلال القضية (م سوف تكون حاضرة) . لكن هذه اللحظة نفسها تكون مستقبلة .

[٤٣ - ٣] تحصل م فى لحظة معينة من لحظات المستقبل على خاصية الماضى pastness ، لكن هذه اللحظة نفسها تكون مستقبلة .

[٤٣ - ٤] كل حدث هنا يحصل على المحددات الزمنية الثلاثة فى نفس الزمن المستقبل ، وهذا يعنى كما يقول ماكنتجارت إن (م تكون حاضراً وماضياً فى لحظات مختلفة فى الزمن المستقبل مثلاً كانت م حاضره أو مستقبلة فى لحظات الزمن الماضى ^(٧١) . فإذا كان الحدث هنا لديه كل درجات الزمن المستقبل وأيضاً يحصل على درجة من درجات الحاضر ودرجة من درجات الماضى ، فينتقل

N . E , Sect . 331 , P . 21 .

Ibid :

- ٧٠ -

- ٧١ -

الحدث في نفس زمن المستقبل من مستقبل إلى (حاضر مستقبلي) ثم إلى (ماضي مستقبلي) ، وبهذا تجتمع المحددات الزمنية معا في نفس الزمن حيث يقودنا هذا الاجتماع إلى تسلسل لانهائي وتناقض لامفر منه .

[٤٣ - ٥] نقرر للقضية (م تكون مستقبلي) أن لها وضعاً انطولوجياً زمنياً في المستقبل ، غير أن هذا الوضع له ارتباط بالزمن الحاضر ، إذ تستلزم هذه القضية قضية أخرى مستنتجة على أساسها هي (م تكون الآن مستقبلي) ، وهذا يعني أن م تكون مستقبلي من خلال لحظة حاضرة تحدد وجود (م) الآن . يقول ماكنتجارت (تعني قضيتنا أن اللحظة موضع النقاش تكون مستقبلياً في لحظة حاضرة كما تكون أيضاً حاضراً وماضياً في لحظة من لحظات زمن مستقبل ، وهنا تظهر نفس الصعوبة مرة أخرى وتستمر إلى ما لا نهاية ^(٧٢)) إذ يشتمل الحاضر على زمن مستقبل ويشتمل هو الآخر على حاضر مستقبلي وماضي مستقبلي . كذلك يوجد (المستقبل الحاضري) من خلال تحديد وضع الحدث في هذه اللحظة عن طريق القضية (م الآن في المستقبل) .

٤٤- وبناء على ما سبق بيانه نتحدد أمامنا القضايا الزمنية المتناقضة على

النحو التالي : -

أ- م تكون حاضرة في زمن مستقبل في القضية (م سوف تكون حاضرة)
وهنا يوصف الحدث بأنه حاضر مستقبلي .

ب- م ماضية في زمن مستقبل في القضية (م سوف تكون ماضية)
ويوصف الحدث هنا بأنه ماض مستقبلي .

ج- م تكون مستقبلة فى زمن حاضري من خلال القضية المستنتجة (م الآن فى المستقبل) ويوصف الحدث هنا بأنه مستقبل حاضري .

٤٥- كان التناقض فى أشكال القضايا الزمنية الثلاثة راجعاً إلى افتراض اجتماع الحدود الزمنية أو المحمولات الزمنية معا فى نفس المحدد الزمنى الواحد . غير أن ماكتجارت يقرر فى الفقرة ٣٤١ من كتابه " طبيعة الوجود " أن التناقض قد يوجد أيضاً نتيجة لتواجد الحاضري والماضى معا فى نفس المحدد الزمنى . لكن يجب أن نفرق بين تناقض المحمولات الزمنية وتباين تلك المحمولات . فالتباين أمر مقبول ، يقتنع ماكتجارت بأن يكون التباين عنصراً إيجابياً أساسياً يدخل فى طبيعة المحمولات الزمنية وذلك لاعتمادها عليه فى اتساقها وتتابعها الزمنى . ويحتم اعتماد المحمولات الزمنية على ايجابية التباين فيما بينها عدم اجتماع تلك المحمولات معا فى نفس المحدد الزمنى ، فالحاضري متمايز عن الماضى ، وكلاهما يختلف عن المستقبل . ولا يهدف من هذا الاختلاف تحديد صفات هذه المحمولات الزمنية ، إنما يتحدد التباين الحقيقى من خلال عملية انتقال مستمر تسير من محمول إلى آخر بطريقة متعاقبة لاتسمح بتواجد محمولين معا فى نفس المحدد الزمنى . وبناء على هذا نستنتج أن تباين المحمولات الزمنية المتعاقبة يعنى انتظام حدود السلسلة الزمنية ، لكن تواجدها معا يعنى الوقوع فى التناقض لأننا بذلك نقضى على عنصر التباين الذى يميز طبيعة كل محمول زمنى . يقول ماكتجارت " إن كلمتى الحاضري والماضى تدلان بوضوح على خصائص متباينة ، ولايمكن لأى إنسان أن يعتقد فى اتساقهما معا مثلاً . يعتقد فى اجتماع خاصتى الحمرة ولذة الطعم فى الشئ الواحد " . (٧٣)

غير أن ماكتجارت يقرر وجود التناقض فى هذين المحمولين على أساس

أن كل لحظة ماضية تكون أيضا حاضرة ، ويتضح هذا فى قوله " عندما نقول إن (م تكون ماضية) فإن هذا يعنى أنها كانت حاضراً فى لحظة من لحظات زمن ماض ، وتكون ماضية فى لحظة من لحظات زمن حاضر " (٧٤) ويبين لنا هذا النص أن ماكتجارت يجيز أن تشتمل القضية (م تكون ماضية) على الحاضر والماضى على أساس أنها تتطلب القضية (م الآن فى الماضى) ، وبالتالي يتحدد أمامنا امتداد إلى الحاضر متمثلاً فى أنها (الآن) ماضية . وبناء على هذا يرى ماكتجارت أن الماضى والحاضر يجتمعان معا فى القضية (م تكون ماضية) . وهذا يدل على عدم التعاقب وهو أهم خصائص المحمولات الزمنية التى تدل على حركة الزمن . وبانتقاء الحركة فى الزمن ينتفى التغير ، وهنا نصل إلى التناقض ، لأنه لن يوجد زمن . وإذا حاولنا أن نبعد الصعوبة بالقول " إن م تكون ماضية " وقد كانت حاضرة ومستقبله فإننا نصل أيضا إلى تسلسل لانهاى فاسد " . (٧٥)

٤٦- بناء على ماسبق بيانه عن تناقض الأشكال الثلاثة القضايا الزمنية وتداخل الحاضر والماضى معا ، يمكننا أن نحصر القضايا المتناقضة فى ست صور أساسية هى :-

- ١- ماضى فى مستقبل كما فى القضية (م سوف تكون ماضية) .
- ٢- مستقبل فى ماض كما فى القضية (م قد كانت مستقبلة) .
- ٣- ماضى فى حاضر كما فى القضية (م الآن ماضية) .
- ٤- مستقبل فى حاضر كما فى القضية (م الآن مستقبلة) .
- ٥- حاضر فى مستقبل كما فى القضية (م سوف تكون حاضرة) .

Ibid : Sect . 341 , P 27

Ibid

٧٤

٧٥

٦- حاضر فى ماض كما فى القضية (م قد كانت حاضرة) .^(٧٦)

٤٧- يرى ماكجارت أيضا أن التناقض يوجد بين اللحظات instants مثل قيامه بين الأحداث . أى أن هنالك انتقالا فى السلسلة الزمنية المتناقضة من لحظة متناقضة إلى لحظة متناقضة أخرى . فإذا قلنا إن اللحظة الأولى تحمل التناقض المتمثل فى القضية (م تكون مستقبل وسوف تكون حاضرة وماضية) ، فإنها حين تنتقل إلى اللحظة الثانية وهى (م حاضرة وسوف تكون ماضية وقد كانت مستقبل) فهى تحمل نفس التناقض الذى كان فى اللحظة الأولى ، وهكذا يستمر هذا الوضع إلى ما لا نهاية . يؤكد ماكجارت ذلك بقوله " عندما نقول إن هذه اللحظة تكون حاضرة وماضية فى زمن مستقبل وتكون مستقبل فى لحظة زمن حاضر فإن هذا القول يعنى أن هنالك اللحظة التى تحصل فيها م على خاصية الحضور أو على خاصية الماضى ، لكن هذه اللحظة نفسها تكون مستقبل . وبهذه الطريقة يصل بنا هذا الجدل إلى المزيد من التناقض والصعوبات التى تستمر إلى ما لا نهاية فتسللنا إلى التسلسل اللانهائى infinite regress^(٧٧)

اذن يظهر التناقض فى اللحظات بنفس الكيفية التى ظهر بها فى الأحداث .
وأي محاولة لازالته سوف تؤدي إلى مرحلة أخرى جديدة من التناقض تخضع لسلسلة فاسدة . وذلك لأن أى محاولة للقضاء على تناقض المرحلة السابقة من شأنها أن توقع بنفس المرحلة الجديدة فى نفس التناقض الذى حدث فى المرحلة التى قبلها .

M . Dummett : " A Defence of McTaggart's Proof of Time " An Essay-^{٧٦}
reprinted in his " Truth and other Enigems " London - Duck
worth , 1973 , P. 353 .

MaTaggart : Op . cit . , pp . 21-22 .

Broad : E . M . Ph . , P . 313 .

وأيضا .

٤٨- وبناء على هذا يقرر مآكتجارت ضرورة رفض السلسلة (أ) فيقول " لابد من رفض السلسلة (أ) لأنها لاتؤدى إلا إلى التناقض . وطالما يطلب كل من التغير والزمن ضرورة وجود السلسلة كعنصر أساسى لهما ، فلا بد إذن أن يُرفض التغير والزمن . كذلك لابد أن تُرفض السلسلة (ب) طالما تتطلبب هى الأخرى الزمن " (٧٨) ونتيجة لهذا القول يعلن مآكتجارت قضيتة الأساسية بقوله " لا يوجد إذن شئ حقيقى يكون ماضيا أو حاضرا أو مستقبلا ، كما لا يوجد شئ حقيقى يسبق أو يلحق شيئا آخر أو حتى يكون مترامنا معه . كذلك لا يوجد شئ حقيقى يتغير وبالتالي لا يوجد شئ حقيقى فى زمن . وإذا أردنا أن ندرك شيئا ما فى زمن عن طرق وعينا وخبرتنا ، فإننا لاندركه إلا بوصفه وجودا غير حقيقى " (٧٩)

النتة د .

٤٩- قمنا فى الفقرات السابقة بعرض الجزء الأهام من نظرية مآكتجارت فى الزمن . أما هذا الجزء فائنا نقوم فيه بوضع هذه النظرية فى الميزان والنظر إليها بعين النقد والتحميص بعد العرض والتحليل والتلخيص . لكن يجب أن ننبه إلى نظرية مآكتجارت فى بيان أن الزمن ليس حقيقيا فتفتح الطريق لنقدها وإثارة فكر من يقوم بدراستها كما تساعد على تكوين رؤية فلسفية خاصة به . ولذلك فإننا سوف نعرض رؤيتنا وكذلك رؤية الذين أثارتهم هذه النظرية .

٥٠- توصل مآكتجارت إلى أن الحدث يمتلك المحمولات الثلاثة معا فى الزمن . وفى حقيقة الأمر لا يمكن أن يتم هذا نظراً للطبيعة الأنطولوجية الزمنية التى يتميز بها المحمول الزمنى ، إذ تقرر هذه الطبيعة عدم إمكان حصول المحمولات الزمنية

McTaggart : N . E . Sect . 333 , P . 22

Ibid : ,

- ٧٨

- ٧٩

على نفس الوضع الزمنى بطريقة مترامنة ، ^(٨٠) إنما توجد هذه المحمولات فى هيئة أوضاع أنطولوجية زمنية متعاقبة بحيث لا يطغى أحدهما على الآخر ؛ أو يسلب أحدهما من الآخر مميزاته وخصائصه . ولذلك فقد وقع ماكتجارت فى تناقض لأنه رأى إمكانية اجتماع هذه المحمولات زمنياً ولم يفتن إلى أن هذا الاجتماع لا يتم إلا فى عالم لا زمن له *timelessness* ، وهذا يعنى أنه لا يوجد اجتماع محمولات زمنية فعلية فى سلسلة الزمن فى نفس الوضع ، إنما يوجد فقط ارتباط بين خصائص لا زمنية مختلفة لأوضاع زمنية . أى نقوم بتركيب خصائص معينة لأزمنة مختلفة وجعلها تنطبق على وضع أنطولوجى زمنى ليس من طبيعة أزمنة تلك الخصائص ، ولذلك حين تنطبق هذه الخصائص على وضع أنطولوجى زمنى فإنها لا تعبر عن زمنه الخاص وإنما تعبر عن أزمنتها المتميزة وبالتالي نقول إنه لا زمن فعلى واقعى لها فى هذا الوضع الأنطولوجى للزمنى . فالحاضر مثلاً بوصفه وضعاً أنطولوجياً زمنياً يرتبط بكل من المستقبل والماضى لا بوصفها محمولين أو وضعين زمنيين إنما بوصفهما خاصيتين لا زمنتين وبالتالي فإن ارتباطهما بالحاضر هنا ليس ارتباطاً وجودياً إنما هو إرتباط عقلى تأليفى . فما نطلق عليه أحداثاً ماضية ماهو إلا عبارات - كما يرى برود - لاتدل إلا على خصائص معينة تعين أوصافاً خاصة عن أحداث ما قد كانت موجودة فى لحظة ما وإن تعود للظهور مرة ثانية . وأما ما نطلق عليه أحداثاً مستقبلية فهى عبارات للدلالة على خصائص معينة تحدد أوصافاً لأحداث ممكنة سوف توجد لكنها ليست موجودة الآن . ^(٨١)

٥١- تعد نظرة ماكتجارت نظرة فريدة إلى الزمن الماضى ، وكانت هذه النظرة مؤلفة من ثلاث زوايا متعارضة : الأولى هى أن الماضى ما كان حاضراً ومستقبلاً ، والثانية هى ما سوف يكون ماضياً والثالثة هى ما هو الآن ماض .

^{٨٠} -انظر فقرة ٣٢ من هذا الفصل بشأن التمييز بين الأحداث والمحمولات الزمنية .

Broad : E . M . Ph . P . 316 .

ويبدو لنا أن مآكثجارت قد لصق الحاضر والمستقبل بالماضي لصقا تعسفيا ، لأننا فى حقيقة الأمر ننظر إلى الماضي إما بالاعتماد على الذاكرة أو عن طريق الأثر المباشر الذى يتركه فى الحاضر . ولذلك فإننا لا ننظر إلى الماض بإعتباره ما سيكون وإنما باعتباره ما قد كان . ويقول إيونج Ewing فى هذا الشأن أن الحاضر هو كل ما يوجد واقعياً ، إلا أننا ننظر إلى الماضي على أن له نوعاً من الوجود فالإنسان (يشبع) فى الحاضر لأنه قد أكل فى الماضي .^(٨٢) وبناء على هذا فإن الماضي يرتبط بالحاضر وليس نتاج مستقبل كما ظن مآكثجارت .

٥٢- يُعتبر المستقبل زمناً مجرداً من التحديد بوصفه إمكانية مطلقة ، وهو يتألف من مجموعة أحداث سوف تتحول حاضراً حتماً ، لكن المستقبل نفسه لا يصير حاضراً ، وبالتالي فإن أحداث المستقبل لا تتميز بهذا الحتم والضرورة بل تتميز بأنها ممكنة لا سبيل لوجودها بالفعل إلا عن طريق الحاضر ، إذ أن الحاضر هو المجال الوحيد للمستقبل كيما تتحقق أحداثه أو توجد وجوداً واقعياً . وبعبارة أخرى يمثل الحاضر معياراً واقعياً يزن ممكنات المستقبل ، لذلك يرتبط المستقبل بالحاضر وليس بالماضي لأن أحداثه تعتمد فى وجودها على سبب فى الحاضر كى توجد به وبالتالي يشير الزمن المستقبل دائماً إلى دلالات حاضرة لأحداث مستقبلية^(٨٣) من شأنها أن تدحض قضية مآكثجارت (م سوف تكون ماضية) لأن م قبل أن تكون ماضية لابد لها أن تتحقق فى الحاضر ، وهى عندما تتحقق فى الزمن الحاضر فإنها تختلف بالضرورة وتتغير ولا تكون بنفس كيفية وجودها فى المستقبل . لذلك فالحدث م الذى يوجد بالمستقبل لن يكون بنفس طبيعته فى الحاضر أو الماضي نظراً لفاعلية التغير وطبيعة الممكنات القابلة لهذا التغير ، هذا لو وصفنا الأحداث

٨٢- A . C . Ewing : The Fundamintal Questions of philosophy P . 155 .

٨٣- D . F . Pears : Time , Truth and Inference P . 232 .

بأنها تتغير عكس ما رآه ج . ج سمارت أن الأحداث تحدث والأشياء هي التي تتغير . (٨٤)

٥٣- وإذا سلمنا بأن الأحداث تتغير، فلا بد أن يتم هذا التغير في محتوياتها وصورتها حين انتقالها من زمن إلى آخر أو من وضع أنطولوجي زمني إلى وضع آخر .

لكن تسليمنا بتغير الأحداث يتعارض تماما مع ثبات محتوى الحدث في كل مراحل السلسلة الزمنية . ولا يقصد بالثبات هنا بقاء الحدث ودوامه في وضع أنطولوجي زمني محدد . إنما المقصود هو انتقال الحدث بنفس كينونته ومحتواه الموجود عليه في المستقبل إلى الحاضر ثم إلى الماضي . وبذلك يدوم ثباته على حالته الأولى في جميع مراحل سلسلة الزمن ، فموت (الملكة آن) كان في المستقبل موت الملكة آن ، وفي الحاضر موت الملكة آن وكذلك في الماضي .

وبناء على هذا الرأي تفقد الممكنات فاعليتها وطبيعتها الأساسية المتمثلة في عدم التحد ، وذلك لأن ماكتجارت يقوم بتحديد ما هو ممكن بنفس كينونة ما هو ضروري . بل يفرض صدقه وضرورة وقوعه في المرحلتين التاليتين بنفس طبيعة وجوده في المرحلة السابقة . لقد فرض ماكتجارت إذن شرعية وجود الحدث بنفس كينونته في كل مراحل الزمن المتعاقبة نتيجة نظريته الدوجماتيكية إلى ثبات الحدث صورة ومحتوى وبذلك نستنتج أن ماكتجارت يعالج ما كان وما سيكون في حدود وما يكون عليه الحدث بالفعل دون أدنى تغير .

٥٤- إن الخطأ الذي وقع فيه ماكتجارت والذي قاده إلى تلك الصورة الثابتة للحدث ' هو استخدامه غير الصحيح لزمن الجملة Tense وللأفعال الزمنية

المساعدة مثل يكون ، قد كان ، سوف يكون . فقد جرد مآكتجارت أزمنة الجملة والأفعال الزمنية المساعدة من طبيعتها الزمنية التى تربط الأحداث بالمحمولات الزمنية ، واهتم بالتركيز على هذا الزمن ولم يلق بالا للزمن الانطولوجى Time ، فرأى أن زمن فعل الجملة Tense هو الذى يمنح الحدث التغير . وفى حقيقة الأمر نجد أن الحدث ليس هو الذى يتغير بل المتغير هنا هو زمن الجملة عن طريق تحويل الفعل الدال على الزمن وجعله يتناسب مع المحمولات الزمنية على اختلاف طبيعتها . ولذلك جعل مآكتجارت الفعل الثانوى المساعد " يكون " مساويا للحدث فى الأهمية ، وهذا يتضح فى قوله " هنالك لحظة (كان) فيها حدث موت الملكة آن مستقبلا وحاضرا وماضيا " .

٥٥- وبناء على هذا فقد غير مآكتجارت فى الطبيعة الأساسية لأزمنة الجملة والأفعال الزمنية المساعدة وحولها من طبيعة زمنية إلى طبيعة غير زمنية فاستخدم من أجل هذا أفعالا زمنية لكن ليس لها زمن فعلى . ويوضح بيرس Pears هذا الأمر فىرى أن مآكتجارت قام بايجاد ظلال لازمنية للمجمولات الزمنية عن طريق استخدام فعل لا يشير إلى زمن حقيقى فى الحاضر أو الماضى أو المستقبل . فإذا قلنا إن " شروق الشمس حدث سوف يحدث " فإننا هنا نجد الفعل الرئيسى بلا زمن واقعى له ، إذ قام مآكتجارت بإنابة فعل ثانوى يتغير مع زمن النطق مثل قولنا " فى القرن العشرين يمكننا أن نقول إن حدث موت الملكة آن (كان) مستقبلا فى لحظة ما " . (٨٥)

٥٦- أما ج . ر . لوكاس Lucas فىرى أنه من الخطأ استخدام الزمن الماضى من أجل الإشارة إلى حدث لايزال آتيا ، أو يستخدم الزمن المستقبل إلى حدث ماض . فلا يمكننى أن أقول " سيقفل قيصر سنة ٤٢ قبل الميلاد " . وبالتالي لا

يمكن أن توجد جمل بها أفعال لا زمن لها لتعبر عن أحداث ثابتة تاريخيا . لكن نجد كواين Quine قد شغف بهذا النوع من الجمل وأطلق عليها جملا خالدة .^(٨٦)

٥٧- تأثر ريتشارد سورابجي Richard Sorabji باستخدام مآكتجارت الفريد لزمن الجملة لتمييز المحمولات الزمنية ورأى أننا يمكننا القيام بهذا التمييز لكن ليس عن طريق استخدام زمن الجملة وإنما باستخدام (التواريخ اليومية) dates . فقرر أنه بدلا من القول إن الحدث (ي) يكون جاضرا فى حاضرا مثل قولنا (ي الآن حاضرة) ويكون مستقبلا فى ماض (ي قد كانت مستقبلا) ومماض فى مستقبل (ي سوف تكون ماضية) ، يمكن أن نقول مثلا ان الحدث حاضرا سنة ١٩٨٦ وقد كان مستقبلا عام ١٩٨٥ وسوف يكون ماضيا عام ١٩٨٧ .^(٨٧) غير أن سورابجي ارتكب نفس الخطأ الذى وقع فيه مآكتجارت وهو أولاً سلب الفاعلية من إمكانيات المستقبل واستباق تحديد الماضى ، وهذا بطبيعة الحال يجعل الحدث ثابتا فى كل مراحل السلسلة الزمنية لينحصر صورة ومحتوى فى إطار محدد ثابت لا يمكنه الفكاه منه ، وبالتالي يقود هذا إلى التناقض . ثانيا ، سلب زمنية الأفعال المساعدة وجعلها تشير إلى فعل بلا زمن ظنا أن هذا الفعل يشير إلى حدث .

٥٨- إن طريقة مآكتجارت فى التفكير تجعل من الزمن سببا لوقوع الحدث ، فإذا قلنا إن (م سوف تكون حاضرة) وهى الآن فى المستقبل ، فإنها سوف تنتقل من المستقبل إلى الحاضر عن طريق الزمن ، وبالتالي يصير الزمن سببا لوقوع

^{٨٦} - J . R . Lucas : A Treatise on Time and Space , Mthuen and coLtd , London , 1973 , P . 281 .

انظر أيضا :

Quine : Words and Objects , New York , 1960 , p . 193

^{٨٧} - R . Sorabji : Time , Geation and the continuum , London , Duckwarth , 1983 , p .

الحدث . لكن هذا ليس صحيحاً لأنه لو فرض وجود سبب آخر ، فإننا نحصل بذلك على سببين لحدث واحد ، فهل يجوز أن نقول إن شروق الشمس في الغد مرجعه إلى الزمن الذي يجعل حدث الشروق ينتقل من مستقبل إلى حاضر وإلى دوران الأرض حول نفسها . إننا بهذا القول نجد علتين لحدث واحد ، وهذا لا يجوز بطبيعة الحال لأننا لابد أن نميز كما فعل سمارت بين الأحداث التي تحدث ولأشياء إلى تتغير .

لقد غاب هذا التمييز عن مكتجارت ، فظن أن الأحداث تتغير ونتيجة لهذا تأتي إلى الوجود . لكن الأحداث لا تتغير إنما تقع أو تحدث to happen ، وكلمة تحدث لا تتساوى مع ما يأتي إلى الوجود come into existence . يمكننا أن نقول إن اعلان الجمهورية الجديدة حدث ، لكن يمكننا أن نقول إن الجمهورية الجديدة جاءت إلى الوجود لكن لا يمكن أن نقول إن الاعلان جاء إلى الوجود .^(٨٨)

وبناء على هذا نجد أن مكتجارت قد عامل الأحداث بوصفها أشياء قابلة للتغير والانتقال من موضع إلى آخر حيث يكون الزمن سبباً في هذا الانتقال .

٥٩- لقد أخطأ مكتجارت حين جعل اللحظات تتساوى مع الأحداث ، ولذلك فقد خلع على اللحظات خاصية الثبات التي تميزت بها الأحداث عنده . وهذا يعني أن للأحداث خصائص دائمة تحدد لها أوضاعاً محددة في السلسلة ، فيصير الحدث مورخاً to be dated وله وضع دائم في التاريخ . إذن فالأحداث وحدها هي التي تتأرخ ، فتمتلك أوضاعاً معينة ، حيث تنتقل من وضع إلى آخر عن طريق اللحظات وبذلك لا نحصل اللحظات على نفس طبيعة الأحداث المتقلة خلالها . إن هنالك فارقا كبيرا بين الأحداث واللحظات ، فقد تقع أحداث ما في لحظة ما أو عدة لحظات

Ibid . .

، لكن هذا لا يعنى انفراد تلك الأحداث بهذه اللحظات ، وإنما قد تشترك عدة أحداث أخرى مع الأولى فى نفس اللحظة ، وبالتالي لا يمكن أن نقول أن هذه اللحظات تخص هذا الحدث دون سواه .

كذلك تتميز الأحداث بأن لها مدة محددة أو ديمومة ، فهى تبدأ فى لحظة من لحظات الزمن ثم تنتهى فى لحظة أخرى . أما اللحظات فليس لها مثل هذه الديمومة وبالتالي لا تملك بدايتها ولا نهايتها ولا وجودها .^(٨٩) وبناء على هذا لا يمكن أن يسرى على اللحظات ما يجرى على الأحداث ، فكل منهما طبيعة مختلفة عن الآخر .

B . Carr : Metaphysics . An Introduction , P . 114 .

- ٨٩ -

الفصل الخامس الجواهر

الجواهر

أولاً : نظريات الفلاسفة :

١- الجوهر تصور أصيل فى الفلسفة ، وإن كان قد أثار كثيراً من الحيرة والارتباك وأدى هذا إلى اختلاف مواقف الفلاسفة إما بالقبول أو الرفض أو التعديل ، لكن الفكرة الأساسية التى اجتمع عليها من قبل وعدل هى ضرورة وجود شئ يحمل الصفات ويثبت رغم تغيرها .

٢- يُعد أرسطو أهم من تناول الموضوع حتى صارت نظريته فى الجوهر مرجع كل من هم ببحثها ، فقد ميز بين تصورين للجوهر هما : الجوهر الأولى Primary Substance والجوهر الثانوى Secondary Substance ، فأما الجوهر الأولى فهو الموجود الجزئى القائم بالفعل فى الواقع ، والجوهر الثانوى هو (النوع والجنس) الذى يستوعب الجزئيات جميعاً ، ولذلك يعتبره أرسطو أحد مقولات الوجود الأساسية ، يقول أرسطو " والجوهر صنفان - أول وثوان . فأما الجوهر الموصوف بأنه أول - وهو المقول جوهرأ بالتحقيق والتقديم - فهو شخص الجوهر الذى تقدم رسمه - أعنى الذى لايقال على موضوع ولا هو فى الموضوع ، مثل هذا الإنسان المشار إليه والفرس المشار إليه . وأما التى يقال فيها أنها جواهر ثوان ، فهى الأنواع التى توجد فيها الأشخاص على جهة شبيهة بوجود الجزء فى الكل وأجناس هذه الأنواع أيضاً . مثال ذلك أن زيدا المشار إليه هو فى نوعه - أى فى الإنسان - والإنسان فى جنسه الذى هو الحيوان ، فزيد المشار إليه هو الجوهر الأول والإنسان المحمول عليه والحيوان هما الجواهر الثوانى ^(١) . وهذا يعنى أن

^١ - ابن رشد تلخيص كتاب المقولات لأرسطو ، تحقيق . عمود قاسم . الهيئة المصرية العامة للكتاب .

القاهرة . ١٩٨٠ . فقرة ٢٠١٩ . ص ٨٦ . ٨٧

انظر أيضاً د عبد الرحمن بدوى "رسد . وكالة المطبوعات . نكروت . ١٩٨٠ ص ٤١ . ٤٢

الإنسان بوصفه جوهرأ أولياً يتحقق في جزئياته زيد ، عمرو على ، كل بماهيته ، أما الإنسان بوصفه تصوراً عاماً ينطبق على سائر أفراد النوع دون خصوصيته فهو جوهر ثانوى ، فإذا سألنا عن الطول واللون والشكل والاسم الذى يميز إنساناً محدداً ذهبنا إلى تحديد فرد جزئى أى جوهر أولى ، لكن لو سألنا عن الجوانب التى تميز وجوده العام لكانت الإجابة هى كيف والكم والعلاقة الخ ، وهى مقولات تنطبق على سائر الموجودات . غير أن الجوهر الأولى يختلف عن هذه المقولات فى قبوله للأضداد لأنه موضوع تغير ، فالأبيض يمكن أن يتحول للأسود ، بينما لا تقبل المقولات وجود أضداد لها لأنه لو قبلت لتغيرت وتغيرها يعنى زوالها . (٢)

٣- يمنح أرسطو الأولوية الأنطولوجية للجوهر الأولى بوصفه حامل الخاصية الحقيقية (للجهرية) ، ويبدو هذا واضحاً فى كون هذا الجوهر مؤهلاً لتحقيق المقولات ، بل إن جميع خصائص الكون لا تتقدم إلا به ، وبالتالي لا تتواجد الجواهر الثانوية إلا من خلال الجوهر الأولى لأنها تحمل عليه . كذلك يرى أرسطو أن التصورات العامة مثل الأنواع والأجناس تعد حالات تظهر من خلال الجواهر الجزئية كما تظهر الأولوية الأنطولوجية للجوهر أيضاً فى ثنائية الموضوع والمحمول ، إذ لا يكون الجوهر الجزئى الأولى محمولاً على الإطلاق لأنه موضوع دائم فى القضية قابل لأن تحمل عليه الصفات .

تتضح أيضاً العلاقة بين الجوهر الأولى والجوهر الثانوى من خلال فكرة الكليات والجزئيات . فأمّا الكليات فقد قصد بها أرسطو الأنواع والأجناس ويتم التعبير عنها عن طريق المحمولات ، وقصد أرسطو بالجزئيات تلك الموضوعات الموجودة فى مكان وزمن وتقبل الإدراك الحسى . وتتأكد العلاقة بين الكليات

٢ - د . محمد فتحى عبد الله : الجدل بين أرسطو وكنت ، دراسة مقارنة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٩٥ ، ص ٣٩

والجربيات - لا اعتماد على فكره الحمل المنطقي . فالكلينات هي الموضوع الاصيل للحمل وهي لا توجد الا من خلال أفراد تحملها . فالبيض لا يوجد الا من خلال شئ ابيض

وبنتيجة لأهمية الجواهر الأولية يقرر أرسطو أن سبق الوجود منسوب إليها ، فإذا لم توجد الأفراد لن توجد المعاني والأفكار . وبناء على هذا يصير الجواهر عند أرسطو مركبا لكونه أوليا ، ولكونه موضوعا يحمل الصفات ، وهذا يعنى أن الفرد ليس منفصلاً عن صفاته وإنما هما شئ واحد .^(٣)

٤- ربط أرسطو أيضاً بين الجواهر وبين المادة ، ورأى أن الجواهر يعد دعامة أساسية تبقى ثابتة لتغير الصفات فى الزمن ، فالثبات النسبى المتعلق بالصفات يسمح للتعاقب أن يسرى عليها ، وهذا يدعو إلى البحث عن شئ يثبت أمام هذا التعاقب وهو الجواهر بوصفه مادة أساسية فى الكون . غير أن أرسطو لم يتحدث عن المادة على نحو مطلق وإنما حددها فى الجواهر الفردية^(٤) وقد لاقت هذه الفكرة صدى عند المحدثين ولاسيما عند كنت الذى اعتقد فى الجواهر بوصفه الحقيقة المادية فى الكون .

تأثر الفيلسوف المعاصر ستروسن (١٩١٩ -) بفكرة الجواهر الأولى أو الموجود الجزئى الأرسطية ورأى أن الجزئيات هي العناصر الأساسية التى يتألف منها العالم وهي ترتد فى أصولها إلى موضوعات مادية مستقلة بذاتها ، وتظهر فى العالم فى هيئة أجسام وأصوات وأشخاص . ويقرر ستروسن أن وراء

Ross Aristotle P 66

نظر

٥- ايضاً د محمود يسار فى النفس وحده دار الجامعة المصرية لاسكندرية ١٩٧٨ الفصل الرابع

ibid

كل حالة من هذه الحالات توجد المادة بوصفها النموذج الأساسى للوجود فى العالم الفيزيقي ، فالأجسام هى موضوعات مادية تشغل حيزا فى المكان والأصوات تدل على الأشياء ، أما الأشخاص فهى معيار التفرد والتميز حين نقوم عن طريقها بتمييز أنفسنا عن الموضوعات الأخرى غيرنا . وبناء على هذا يصل ستروسن إلى أن العالم يتألف من جزئيات أو أفراد ، والفرد هو مايشكل هوية محددة فى العالم المادى ، لكن هنا أفراد أخرى ليست مادية تدخل أيضا فى تركيب العالم مثل فكرة العدالة والقانون .

٥- وبناء على ما سبق يمكن حصر تعريفات أرسطو للجواهر فيما يلى :

[٥ - ١] - الجهر هو الحد الذى يكون موضوعا دائما فى قضية وليس محمولا ، لأنه هو الذى تحمل عليه الكيفيات ، أو هو الموضوع الحقيقى للحمل والذى تسند إليه كيفيات دون أن يكون هو كيفا لأى شئ آخر . وينطبق هذا عند ارسطو على أى موجود جزئى أو شخصى مثل إنسان ، حيوان ، منضدة ، فهذه الموجودات تعد بمثابة جواهر تسند إليها صفات .^(٥)

[٥ - ٢] - الجهر هو الماهية حيث نقول إن الإنسان ماهيته فكر ، والمادة ماهيتها امتداد ، وهذه الماهية هى التى تعطى الشئ الجزئى وجوده ، وقد أطلق ارسطو على هذا الجهر " بالجهر الثانى " . وقد تأثر ديكارت بهذا التعريف ، فرأى أن النفس الإنسانية جهر ماهيتها الفكر ، والمادة جهر ماهيتها الامتداد .

[٥ - ٣] - الجهر هو الشئ المستقبل الموجود بذاته ولا يفتقر لأى شئ غير ذاته لى يوجد . وقد طبق ديكارت هذا التعريف على الله .

* - انظر : ابن رشد ، فقرة ٧ ، ص ٧٩

[٥ - ٤] - الجوهر هو الموضوع الثابت لقبول الصفات أو الخصائص . وطبق أرسطو هذا التعريف على أى شئ جزئى سواء كان إنساناً أو مادة . تأثر ديكارت بهذا التعريف أيضاً وقرر أن النفس الانسانية ثابتة بين تعدد واختلاف أحوالها . ورأى ليبنتز أن التغيرات التى تحدث فى المونادات تصدر عن مبدأ داخلى يستحيل على أى علة خارجية أن تؤثر عليها .

٦- تأثر ديكارت بنظرية الجوهر الأرسطية وأعلن أن الجوهر الحقيقى فى الوجود هو الله بوصفه الموجود الدائم الثابت ومصدر جميع الموجودات وسببها المباشر ، فكل شئ فى الوجود يعتمد عليه ويرتكز إليه .

ميز ديكارت أيضاً بين نوعين من الجواهر هما الجوهر النفسى والجوهر المادى ، وجد الأول فى نظرية الكوجيتو فقرر أن وجوده ككائن مفكر يعنى أنه يحوى عمليات عقلية راقية كالإدراك والتذكر والتخيل والشك والاعتقاد والرغبة وهى جوانب تؤلف وجوده فى الكوجيتو ، لكن هذه الحالات تستلزم بالضرورة وجود جوهر أساسى ترتد إليه وتصدر عنه وبطبيعة الحال لا يمكن أن يكون هذا الجوهر مادياً وإنما هو جوهر نفسى ولذلك توصل إلى قوله المشهور إن النفس جوهر ماهيته الفكر ، ويقول فى هذا الأمر " وإذا ذهبت من كونى أعرف بيقين أنى موجود وأنى مع ذلك لا ألاحظ أن شيئاً آخر يخص بالضرورة طبيعتى أو ماهيتى سوى أنى موجود مفكر ، استطعت القول بأن ماهيتى انحصرت فى أنى كائن مفكر أو جوهر كل ماهيته أو طبيعته ليست إلا التفكير . " (١)

وبالرغم من اهتمام ديكارت بالنفس إلا أنه لم ينكر جوهرية البدن ورآه

^١ ديكارت : التأملات فى الفلسفة الأولى . التأمل السادس ف ١٨ . ص ٢٤٩ . ترجمة د عثمان أمير . مكتبة لاجنو المصرية . القاهرة

جوهراً ماهيته الامتداد ، طالما هو يمتد إلى يحصع لم حصع به الماده وسائر
الأجسام المادية في العالم إذ تحكم هذه الأجسام قوانين علم الميكانيك و بالتالى لا
يتأثر الجواهر المادى بأى علل غائية لأنه يتحرك بطريقه اليه مثلما تفعل الأجسام
المادية فى الكون ، وبالتالى صار الجسم الإنسانى فى رايه مجرد جسم مادى يحصع
لحركة القلب والعضلات والأعصاب ويتم وظائفه الطبيعية بطريقه آلية بحتة وبهذا
يصل ديكارت إلى الاقتناع بوجود تمييز واضح بين النفس والبدن من حيث اختلاف
طبيعتهما فيقول " ومع أن من الممكن أن يكون لى جسم قد اتصلت به اتصالاً
وثيقاً ، إلا أنه لما كان لدى من جهة فكرة واضحة ومتميزة عن نفسى ، من حيث
أنى لست إلا كائناً مفكراً لاشيئاً ممتداً ، ومن جهة أخرى لدى فكرة متميزة عن
الجسم ، من حيث أنه ليس إلا شيئاً ممتداً وغير مفكر ، فقد ثبت أن هذه الإثنية ،
أعنى نفسى التى تتقوم بها ذاتى وما هيتى متميزه عن جسمى تميزاً تاماً وحقيقياً
وأنها تستطيع أن تكون بدونها . " (٧) ولكن برغم هذا التميز الواضح بين النفس
والبدن إلا أنهما متلازمان دائماً ولا يمكن الفصل بينهما إذ هما وجهان مختلفان
لموجود واحد . وبهذا يتوصل ديكارت إلى نظريته فى الثنائية وتعنى وجود ثمة
تفاعل بين النفس والبدن وأن كلا منهما يؤثر فى الآخر ، " فأنا لست مقيماً فى بدنى
كالنوتى فى السفينة بل فوق هذا متحد به اتحاداً وممتزج به امتزاجاً يجعل نفسى
وبدنى شيئاً واحداً " . (٨)

توصل ديكارت إلى نوع آخر من الجواهر هو الماده فى الكون ، فرأى
العالم المادى الطبيعى هو عالم آلى حتمى يخضع لقوانين محددة هى قوانين علم
الميكانيكا ، وينطبق هذا التعريف كما سبق القول على الإنسان من حيث كونه جسماً

٧ - نفس المرجع

٨ - نفس المرجع ص ٢٧ ص ٢٥٤

فقط ، ويذهب ديكارت إلى أن الجوهر المادى ينسحب أيضا على المادة فى الكون ورأى أنها تتميز بالعمومية لأنها تنطبق على جميع الموجودات .

٧- اقتنع اسبينوزا بنظرية ديكارت لكنه خالفه باعتقاده فى أحادية الجوهر وطبقه على الله بوصفه الجوهر الأعظم فيقول " الله ، أو الجوهر المؤلف من صفات لامتناهية كل منها يعبر عن ماهية أزلية لا متناهية ، يوجد بالضرورة " (١) وهذا الجوهر بطبيعته الحال لا يمكن إلا أن يكون واحداً ، فلا يوجد جوهران مطلقاً لأنه لا بد لأحدهما أن يطغى على الآخر ويلغى فاعليته ولذلك لا بد أن يوجد جوهر واحد فقط له قدرة لامتناهية للسيطرة على الموجود ، ومن ثم يؤكد هذا التفرد أن وجود الله وقدرته أمر ضرورى ، وعن طريق هذه الضرورة يكون الله علة هذا الوجود بكافة أنواعه ، فهو المبدأ الأول وهو كائن واحد لامتناه وهو مجموع الوجود . وبناء على هذا لا يوجد إلا جوهر واحد أما الموجودات الأخرى فهى ليست جواهر إنما هى صفات كثيرة والصفة هى التى يدركها العقل فى الجوهر بوصفها جزءاً أساسياً من ماهيته . ويقرر اسبينوزا أن هنالك كثرة لامتناهية من الصفات لكن العقل يعرف صفتين فقط هما الفكر والامتداد وهما ليستا جوهريين وإنما هما صفتان لجوهر واحد أعلى ثم يتدرجان بعد ذلك فى النسق الأنطولوجى .

يمزج اسبينوزا بين الله والطبيعة لكن لا يعنى هذا المزج أن الطبيعة تتساوى فى الدرجة مع الله وإنما المقصود هو أن الطبيعة تعد صفة من صفات الله ، فالجوهر أو الله هو الموجود الأوحد وكل الأشياء الأخرى مجرد تأثيرات أو توابع له . ولذلك عندما يتواجد الله فى الطبيعة يوجد بمعنيين الأول هو " الطبيعة الطابعة " والثانى " الطبيعة المطبوعة " ، الأولى هى الطبيعة الخالقة أو الله بوصفه مصدر جميع الموجودات ، أما الطبيعة المطبوعة " فهى المخلوقة وتعنى أن الله

١- د . فؤاد زكريا : اسبينوزا، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ١٥٣ .

لا يخلق شيئاً مختلفاً عن ذاته لكل شئ في الوجود مردود إليه . وهنا يعد اسبينوزا من أنصار مذهب وحده الوجود pantheism فالله عنده متحد بالوجود حين يكشف عن ذاته من خلال الموجودات الفردية ، ويتجلى هذا الكشف في صفتين هما الفكر والامتداد .

اختلف اسبينوزا عن ديكارت حين نزع خاصية الجوهرية عن الفكر والامتداد ونظر إليهما بوصفهما صفتين فقط لجوهر واحد هو الله أو الطبيعة . وهكذا تبدو فلسفة اسبينوزا لاهوتاً جديداً قائماً على نظرة عقلية شأنه في ذلك شأن مفكرى القرن السابع عشر .

٨- رد ليبنتز للجوهر اعتبره الذى نزع عنه اسبينوزا ، واعتقد في الكثرة اللامتناهية للجواهر ، ورأى أن العالم يتألف منها وأطلق على الجواهر اسم المونادات . والجواهر لديه تنقسم إلى بسيطة ومركبة ، الجوهر البسيط لا ينقسم ولا أجزاء له أما المركب فهو ما يتألف من جواهر بسيطة . لكن ليبنتز يعطى الأولوية للجوهر البسيط ويراه أنه أساس الوجود لأنه موجود في كل مكان ، ويقول في المونادولوجيا " ليست المونادات سوى جواهر بسيطة تدخل في تكوين المركب ، والبسيط معناه مالا أجزاء له ، ويجب أن تكون هنالك جواهر بسيطة مادامت هناك جواهر مركبة " (١٠)

يطلق ليبنتز على الموناد ذرة روحية ويمنحها خلوداً متفاوتياً حين يقرر أنها لا تتوالد ولا تنفسد على نحو طبيعي إنما تنشأ وتفسد بضربة واحدة أى أنها تنشأ مع الخلق وتفسد بالفناء .

١٠ - ليبنتز : المونادولوجيا ، فقره ١-٢

وتتميز المونادات بالخصوصية المطلقة ، فكل موناد فردى مغلق على ذاته لا ينفذ إليه شئ ولا يؤثر فى شئ وهو كما أطلق عليه ليبنتز لاتوافقه . ويرغم من هذا التفرد الغريب للموناد إلا أن الواحد يشتمل على خصائص محددة تميزه عن غيره من المونادات الأخرى ، ويعترف ليبنتز هنا بأهمية مقولة الاختلاف بوصفها مقوماً أساسياً فى الوجود فيقول ، يتحتم أن يكون كل موناد مختلف عن غيره ، إذ يستحيل أن يوجد فى الطبيعة كائنان متشابهان تشابهاً كاملاً.^(١١) ونتيجة لهذا الاختلاف يحتل كل موناد موضعاً محدداً فى الكون يعبر من خلاله عن طبيعته المتميزة ويؤدى وظيفته الفريدة ، أى أن كل موناد يعكس الكون من زاوية خاصة ومن منظور مختلف ، ولهذا لا يمكن أن نجد مونادتين تعكسان العالم من نفس الزاوية . وبناء على هذا لا يمكن للمونادات أن تغير أوضاعها أو يحل موناد محل آخر لأن كل موناد يعرض جزءاً محدداً من أجزاء الوجود . ويرى ليبنتز أن هذه الوظيفة التى يضطلع بها الموناد تمثل نشاطاً خلاقاً فى الكون ينشأ من الوضع الانطولوجى الذى يشغله كل موناد لأن هذه الأوضاع تمثل مهمته الأساسية فى الوجود وطبيعته الحقيقية التى يعبر عنها ، فكل ما يقع أمام الموناد يخضع لرغبته ويتأثر بوجوده . وبناء على هذا تمثل المونادات شروطاً للوجود أى قوى خالقه تتدخل فى بنائه وحركته .

توصل ليبنتز إلى مبدأ جديد هو مبدأ التناسق الأزلى المقدر pre-established harmony ليحل مشكلة الكثرة اللامتناهية فى مذهبه ، فيقرر أن جميع المونادات لاتوجد منفصلة على نحو مطلق فكونها تؤدى وظائفها المحددة وتعكس الكون من زواياها معناه أنها تتفق فى العمل العام والمهمة الكلية ، فهى تجتمع - برغم فردية وضعها - فى انسجام وتوافق لتقوم بتشكيل وبناء العالم ، وهى فى هذا تشبه أعضاء الفرقة الموسيقية .

^{١١} - نفس المرجع ف ٩

اقترب ليننتر من أرسطو فى اعتبار الجوهر موجوداً جزئياً يعمل فى الواقع الخارجى حين يعكس الكون من زاويته ، وبذلك لم يعد الجوهر تصوراً مستقلاً كما هو الوضع عند ديكارت واسبينوزا . كذلك رفض ليننتر الثنائية الديكارتية ، فلم يقتنع بحصر الجوهر فى جانبين فقط هما الفكر والامتداد ، ورأى أنه توجد كثرة لامتناهية من الجواهر المتحركة متضمنة إمكاناتها على الفعل والوجود ، فإذا وجد الجوهر فى الطبيعة يصير مبدأ الحركة ، وإذا وجد فى الإنسان يصير مبدأ التولد والحياة .

٩- جذبت مشكلة الجوهر اهتمام لوك ، وقادته تجربتيته إلى محاولة البحث عن موجود دائم يثبت أمام تغيرات العالم المادى ، فتساءل : هل يمكن أن تتحدد الصفات فى الأجسام أم أن هنالك كثرة من هذه الصفات لارابط بينها ؟

رأى لوك أن صفات الشئ لا تشكل قوامه الحقيقى إذ لابد أن يوجد ما يجمع شتات الصفات ويضمها فى وحدة محددة وهو الجوهر ، فلا يوجد بياض أو صلابة إنما يوجد شئ أبيض أو شئ صلب .

أخذ لوك عن أرسطو تعريفين للجوهر : الأول هو التعريف المنطقى وهو أن الجوهر هو الموضوع الدائم فى القضية الحملية ، قابل لحمل المحمولات وليس هو نفسه محمولاً . أما التعريف الثانى فيعنى أن الجوهر هو الموجود المستقل بذاته ولا يعتمد على غيره لكى يوجد ، وقاده هذان التعريفان للوصول إلى تعريف جديد هو (الجوهر هو حامل الصفات الأولية) . ويعتمد هذا التعريف على فكرتين أساسيتين هما : تمييزه بين الصفات واقتناعه بوظيفة القضية الحملية ، فأما الفكرة الأولى فتعنى أن لوك يقوم بالتمييز بين الصفات الأولية والصفات الثانوية ، الصفات الأولية هى صفات حقيقة أساسية فى الشئ المادى الجزئى مثل الصلابة والشكل

والحركة والسكون والعدد والامتداد ، وتعتبر هذه الصفات من طبيعة الشيء المادى بحيث أن أى تغيير عرضى يلحق بالجسم لا يحرم الجسم منها ، فما زالت قطعة الحجر الجزئية المنفصلة عن القطعة الكبيرة تحمل نفس الخصائص الجوهرية التى كانت موجودة عليها من قبل عندما كانت جزءا من القطعة الكبيرة . وبهذا المعنى تصير الصفات الأولية بمثابة صفات موضوعية ثابتة فى الشيء . أما الصفات الثانوية فهى ليست من قوام الشيء المادى ، إنما هى مجرد قوى تؤثر فى الجسم عن طريق ماثريه فى هيئة معطيات حسية عرضية ليست من خصائص الشيء الأساسية مثل الألوان والطعوم والأصوات الخ . وبناء على هذا تصير هذه الصفات متغيرة متبدلة باستمرار على الموجود الجزئى وهذا يجعلها غير أساسية فيه .

أما الفكرة الثانية التى يعتمد عليها تعريف لوك فهى اعتماده فى تعريف الجوهر على معنى القضية الحملية وهى أن المحمول يحتاج دائماً إلى موضوع لى يحمل عليه ، فالصفات أو المحمولات لا توجد بذاتها فلا نتصور الامتداد بغير جسم ممتد ولا الترتيب بدون شئ مربع .

حدد لوك عدة خصائص تميز الجوهر بوصفه موضوعاً جزئياً هى أنه لابد أن يوجد فى مكان وزمن ، أن له استمرار أو ديمومة لفترة زمنية ويشغل حيزاً فى المكان .

توصل لوك إلى وجود جوهر روحى أو عقلى ، فرأى أن العقل الإنسانى يحوى أفكاراً شتى ، منها أفكار ناتجة من الانطباعات الحسية التى يتلقاها فى خبرته وتجاربه ، ومنها أفكار الاستنباط كالإدراك والإحساس والرغبة والشك ، بيد أن هذه الأفكار تحتاج من يضمها وينظمها ويقوم بها وهو الجوهر العقلى .

١٠- نكتفى بهذا القدر من عرض فكرة الجوهر في الفلسفة الحديثة ^(١٢) وننتقل إلى الفكر المعاصر ونناقش المشكلة عند برادلي وماكتجارت .

١١- رأى برادلي أن وجود الموجود يرتكز على هويته التي تميزه عن غيره ، بل إن معرفتنا لهذا الموجود أو ذاك تعتمد على فكرة الهوية اعتماداً مؤكداً . ومن ثم فقد وجد برادلي أن فكرة الهوية تقوده إلى فكرة الجوهر ، ولهذا الترابط بين الجوهر والهوية وجاهته ، فالهوية تعنى ثبات الشيء ودوامه خلال تعاقب الزمن ، وهذا يسمح باتصال بين الأحوال المتعاقبة تكون نتيجة احتفاظ الشيء بهويته . إن الجوهر الحقيقي يتضمن دائماً علاقة تربط الماضي بالحاضر تجعله يولف مجموع اجتيازاته المستمرة في تاريخه الخاص . ^(١٣) فإذا طرأ تغير على الجوهر ، فإن هذا التغير لا يقع إلا في الصفات الثانوية بينما تظل الصفات الأولية باقية وثابتة في الجوهر . ويرى برادلي أن هذا الجوهر ليس تصوراً عاماً وإنما هو موجود محدد جزئى لأنه يرتبط بعلاقة بالضرورة مع الموضوعات القائمة في العالم الخارجى ، ويقرر أن قدرتنا مرهونة بمعرفة الأشياء التي توجد على هذا النحو في هيئة ظواهر علائقية قائمة في الزمن .

١٢- أما ماكتجارت فقد تأثر بالتعريف الأول للجوهر عند أرسطو وهو التعريف المنطقى للجوهر ويعنى أن الجوهر هو الشيء الفردى الجزئى الذى تحمل عليه صفات وعلاقات ، أو هو موضوع الحمل المنطقى . ويصدق هذا التعريف على أى شيء يكون موضوعاً تحمل عليه صفات لكنه هو ذاته ليس صفة . وفى ذلك يقول ماكتجارت " الجوهر هو الشيء الذى له كفيات وعلاقات دون أن يكون هو نفسه

^{١٢} - لم نعرض هنا لفكره الجواهر عند كمنط لأننا سبق وتناولناها في الفصل الثالث .

^{١٣} - Bradley : Appearance and Reality , P 2.

كيفاً ، وعلاقة " .^(١٤) وهذه القضية تقرر أن الجوهر هو الموضوع دائماً فى قضية وليس محمولاً ، كما تؤكد على ضرورة وجود الكيفيات محمولة على الجوهر إذ لا يمكن أن توجد صفات بذاتها ، كذلك لا يمكن تصور الصفة محمولة على نفسها أو تصف نفسها ، فهل يمكن مثلاً أن يعنى قولى إن " على سعيد " أن السعادة هى الأخرى سعيدة " هل يجوز للكيف أن يحمل على مجموعة من الكيفيات التى يكون هو نفسه أحد أعضائها والتى يقال عنها أنها تعبر عن طبيعة الجوهر " ^(١٥) إذن لا يمكننا أن نستبدل الكيفيات بالجواهر ونحمل كيفاً على كيف . فإذا قلنا إن الحكمة والفضيلة وبقطة الضمير هى كيفيات تعبر عن طبيعة " على " هل يجوز لنا هنا أن نستبدل " بعللى " أى كيف من هذه الكيفيات ونقول إنها تعبر عن على ؟ إن هذا بطبيعة الحال غير صحيح لأنه لو كان صحيحاً لقلنا إن الحكمة سعيدة أو بقطة الضمير سعيدة وهذا لا يجوز بسبب أن الحكمة فى قولنا على حكيم أو " على سعيد " هى قضايا لها معنى يتحدد حين ترتبط بجواهر لأن استبدال الفضيلة بعللى لن يدل إلا على معنى لا أساس له من الوجود . إذن لابد من وجود موضوع قائم بذاته تحمل عليه الصفات أو الكيفيات يقول ماكنتجارت " فلا يمكن للكيف أن يتحقق بذاته إذ لابد من وجود موجود تحمل عليه الكيفيات وهو نفسه ليس كيفاً " ^(١٦) ويؤكد هذا الرأى بطريقته التصويرية الخالصة حين يقرر " إذا لم يوجد سوى كيفيات تحمل على كيفيات فسوف تنتج سلسلة فاسدة لانهاية ، فالحد الذى تبدأ به السلسلة لابد أن يرتبط بموجود أو يحمل على موجود ، وقد يكون هذا الموجود كيفاً يرتبط بكيف رابع ، والرابع يرتبط بكيف خامس وهكذا الى مالا نهاية حتى يقرر وجود موجود تحمل عليه الكيفيات . " ^(١٧) ، وهذا معناه أن هنالك ارتباطاً وثيقاً بين الجوهر وكيفياته

MaTaggart : The Nature of Existence , vol . 1 , P . 68

- ١٤

Ibid . , P . 67

- ١٥

Ibid . , P . 68 .

- ١٦

Ibid .

- ١٧

قضية أو الموضوع الموجود فى الواقع التجريبي . فى حقيقة الأمر لانجد تمييزا بين هذين الموضوعين عند ماكتجارت لأن كلاهما يعد تقريراً لوجود موجود سواء كان هذا الموجود عقليا أو تجريبيا . لأن الجوهر الموجود ليس إلا موجودا يحمل فكراً مثملاً يحمل جسماً . لذلك لم يفرق ماكتجارت بين الجوهر كموجود واقعى وكموجود ذهنى . لأن الجوهر عنده أيضا ليس منطقيا فحسب ولكنه جوهر أنطولوجى يحمل كافة الأحوال والصفات والممكنات التى يتحدد وجود الموجود على أساسها .

يعتبر أرسطو - كما سبق القول - أول من نبه إلى هذه المشكلة حين تحدث عن نوعين من الجوهر ، النوع الأول هى الجواهر الأولية التى تعبر عن موجودات جزئية واقعية والنوع الثانى هو الجواهر الثانوية التى هى أجناس أو أنواع تشتمل عليها الجواهر الأولية أو هى الماهية التى تميز الجواهر الأولية ولذا فهى كليات أو محمولات .

١٦- يقترب ماكتجارت من كائط فى تعريفه للجوهر فنجد كائط قد استبعد كل التعريفات السابقة إلا تعريفين هما الموضوع الأول فى القضية الذى لا يكون محمولا ، والموضوع الثابت لتغير الصفات والأعراض ، وهذا هو وجه الاتفاق بين ماكتجارت وكائط . لكنهما يختلفان فى مجال تطبيق الجوهر ، فبينما يرى كائط أن مجال تطبيق الجوهر هو المادة ، نجد ماكتجارت يقرر أن مجال تطبيق الجوهر هو الموجود سواء كان هذا الموجود فرداً أو مجموعة .

١٧- للجوهر ما صدقات عامة أو موضوعات يتحقق من خلالها وقد تم حصر هذه الماصدقات فى الله ، المحرك الأول الذى لا يتحرك ، الهوىلى ، المادة فى الكون ، الشئ المادى الجزئى المحدد فى مكان وزمن والذى يكون موضوعا للإدراك الحسى واخيرا النفس الانسانية .

أخذ مآكتجارت من هذه الماصدقات السابقة ماصدقين فقط هما النفس الانسانية والشئ المادى الجزئى الذى يكون موضوعا للإدراك الحسى وطبقهما على أنواع ثلاثة للجواهر تتمثل فى المادة والمعطيات الحسية والنفس أو الروح ، ويقرر أنه لا يعرف أى أنواع أخرى غير أولئك الجواهر الثلاثة ، ولكنه يرى أن المادة والمعطيات الحسية بالرغم من كونهما جواهر ، إلا أنهما ليستا جواهر حقيقية ولا ترقيان إلى مستوى الروح ، وهما كذلك لسببين : الأول أن المادة والمعطيات تشكلان مجالا للوقوع فى الخطأ وسوء الإدراك ، والسبب الثانى أنهما لا تفيان بشرط تحقيق التطابق المحدد الذى هو علاقة سامية تربط بين الجواهر بعضها البعض .

ولذلك يقرر مآكتجارت أنه لا يوجد بالكون جواهر حقيقى إلا الجواهر بوصفه روحاً أو ذاتاً ، وهذا الجواهر الروحى هو الذى يوجد وجوداً واقعيًا وفى بتحقيق مبدأ التطابق المحدد ولا يؤدي الى الخطأ وسوء الإدراك : ويقول مؤكداً هذا " لا يمكن أن يوجد جواهر فى هيئة مادة أو معطيات حسية . وربما توجد جواهر أخرى ليست أرواحا لكننا لا نعرفها ولا نستطيع تخيلها ، لكن بالرغم من هذا اعتقد أن لدينا سببا وجيها للاعتقاد فى أن الواقع الحقيقى reality روحى وبالتالي لا يوجد شئ سوى الذوات ومجموعات الذوات وأجزائها . " (١٨)

وعلى هذا الأساس يقرر مآكتجارت أن الشكل الوحيد للجواهر هو الذات أو النفس self ، ويتميز بأن لها طبيعة روحية ، وما هذه الذات إلا ذاتى أنا بوصفى كائنًا واعياً أو بوصفى موجوداً مشخصاً . وهنا يحدد لنا مآكتجارت مفهوم " المثالية الشخصية " الذى سميت بها فلسفته ، فيرى " أن الشخصية هى الموجود الذى يعنى بذاته لأن هذا الوعى خاصية من خصائص الذات

McTaggart : " An Otological Idealism " , P . 261 - 267

المدرجة^(١٩) وهذه الذات هي الشخص أو الموجود المشخص الذى لكونه أننا ويكونه غيرى من الأشخاص أو الذات الآخر . إذن يتحدد الجوهر الحقيقى عند مكتجارت بأنه الشخص الذى يُدرك ، أو هو الذات الواعية المتشخصة التى تدرك ذواتنا أخرى لها طبيعة روحية .

ثانيا : لواحق الجوهر

الجوهر والصفة

١٨- الجوهر والصفة متضايان ، فالأول يكشف عن وجوده من خلال الصفات التى يحملها ، والثانية لا تتقوم إلا به وليس فى مقدورها أن تستقل وجودياً عنه لأنه يمثل دعامة حقيقية لكل الصفات سواء كانت أساسية أو عرضية . ونتيجة لشرعية وجود الجوهر وقوام الصفات موضوعياً فيه يجوز لنا أن نسأل ، هل يمكن أن يوجد تمييز حاسم بين الجوهر والصفة ؟ والإجابة عن هذا السؤال لا تكون بالإيجاب ولا النفى ، فلا تكون بالإيجاب لأنه لا يمكن أن نتخيل جوهرأ منعزلاً قائماً بلا صفات ، كذلك لا يُعقل أن نرى صفة البياض تسير فى الطريق بمفردها ، ولا تكون بالنفى لأنه يوجد ثمة تمييز بينهما لكنه ليس تمييزاً تجريبياً وإنما هو تمييز منطقي للحصر والتصنيف والتعريف وليس للدلالة والإشارة ، فالحصر والتصنيف يعنى وضع الصفات فى قوائم كالتمييز بين الصفة الأولية والثانوية ، أما التعريف فيكون عن طريق التمييز المنطقي بين الموضوع والمحمول . وبناء على ما سبق فإن الجوهر وصفاته شئ واحد بالتمام ، فعندما ندرك موضوعاً محدداً ، فإننا لا ندرك جوهرأ أولاً وصفاته ثانياً إنما ندرك شيئاً واحداً ، فإدراكنا للتفاحة مثلاً يتم بوصفها كلاً واحداً له صفات تميزه عن البرتقالة ، أى أننا ندرك التفاحة فى وحدة وليست مجزأة إلى صفات فى جانب وجوهر فى جانب آخر .

^{١٩} McTaggart : " Personality " An Essay published in " Encyclopida of Religion- and Ethics . Vol . 9 . P . 779

١٩- وتنقسم صفات الجوهر من حيث التصنيع المنطقي إلى صفات أولية وصفات ثانوية ، الأولى تعرف ميتافزيقياً بالماهية و الثانية تسمى أعراضاً . فأما الماهية essence فهي الخاصية الأساسية التي يتقوم بها الموجود ومن ثم فهي قائمة بالضرورة فيه بحيث أن تصور ما عقلياً يُغنى عن وجوده مثل قولنا الكائن الناطق تعنى الإنسان . وقد نبهنا ديكارت إلى تصور الماهية فأبان أن الفكر ماهية الجوهر النفسى ، والامتداد ماهية الجوهر المادى . أما الجرجانى فقد بُلغَ فى تعريفه للماهية بقوله (من حيث ثبوته فى الخارجى تسمى حقيقة ومن حيث امتيازها عن الأغيار يسمى هوية ، ومن حيث حملها للوازم ذاتاً ، ومن حيث يستتبع من اللفظ مدلولاً ، ومن حيث أنه محل الحوادث جوهرأ .) (٢٠)

٢٠- رأى البعض أن الماهية ترتبط بالموضوعات المادية على أساس أن هنالك سمات تميز الشيء عن غيره ، ومجموع هذه السمات يطلق عليها اسم النموذج Model ، وقد اتفقت الوجودية مع القول إن الماهية ترتبط بالموضوعات المادية ، فالإنسان عند سارتر موجود مادى يحيا وسط عالم مادى يريد أن يغيره ولذلك فالمادة عنده ليست امتداداً محضاً بل هى حقيقة بشرية تكتسب صفاتها بعقل الإنسان ، ولذلك عندما يفعل المرء فإنه يعبر عن كيانه أو ماهيته ، والإنسان كما يقرر سارتر أيضاً لا يثبت هذه الماهية إلا بقدر ما يحقق نفسه فى هذا العالم المادى وبالتالي يكون مجموع أفعاله التى تنبى بماهيته . لكننا وجدنا أفلاطون يجعل عالم المثل هو عالم الماهيات الحقيقية ، ولا يقبل أن تنطبق الماهيات على العالم المحسوس .

٢٢- اما العرض accident أو الصفة العرضية فهو صفة غير أساسية فى الشيء وبالتالي لا يمكن أن تكون كافية لنفسها ولا مستقلة بذاتها لأنها لا توجد إلا من

٢٠ - د . مراد وهب : المعجم الفلسفى ص ٢٧٨

خلال موضوع تحمل عليه أى جواهر تحل فيه ، وبذلك تبين الأعراض طبيعة الجواهر الثابتة التى تثبت لتغير الصفات وتبدلها^(٢١) ولذلك فالجواهر ضد العرض لأن الأخير لا يتقوم إلا بالأول ، أما الجواهر فهو المتقوم بذاته .

يرى أرسطو أن العرض هو ما ينسب للجواهر بدون كونه أساساً فيه كالطعوم والألوان والذوق واللمس " فالجواهر بالجملة سواء كان عاماً أو شخصياً هو الذى ليس فى موضوع أصلاً والعرض بالجملة سواء كان عاماً أو شخصياً هو الذى فى موضوع .^(٢٢)

٢٣- والأعراض نوعان : عرض لازم وعرض مفارق ، الأول يعنى صفة ليست ضرورية للنوع لكنها قد تكون ضرورية للهوية أو الشخص ، فالإنسان كنوع لا يكون طبيباً إنما عاقلاً ، بينما الشخص زيد يمكن أن يكون طبيباً حيث لا تتفصل عنه خاصية طبيب ، ومن هنا جاء اللزوم ، لكن هذه الخاصية لم تكن لديه من قبل ومن هنا كان العرض . أما العرض المفارق فهو صفة جائزة الوجود أى قابلة للامتناع عنه وتقال على نحوين : إما أن تكون صفة سريعة الزوال كحمرية الخجل وصفرة الوجه ، وإما بطيئة الزوال كالشيب .

٢٤- ينسحب العرض على المقولات : الكم والكيف والأين والوضع والملك والإضافة ، فالكم مثلاً قد لا يكون صفة جوهرية وإنما عرضية تحمل على الجواهر ، فالشئ المادى الذى يزن ستين كاليو جواماً قد ينقض ليكون خمسين .

^{٢١} - A . Flew : Adictionary of Philosophy , Macmillan Press , G. B , P . 3

^{٢٢} - ابن رشد : تلخيص كتاب المقولات ، الفصل الثانى . فقرة ١١

الجوهر والتغير

٢٥- يرتبط التغير في الجوهر بالتعريف المنطقي الأرسطي عن أن الموضوع في القضية الحملية ثابت لتبديل المحمولات ، وهذا يعني احتياجنا الدائم للتفكير في بقاء الأشياء بمرور الزمن وبتغير أحوالها . وتنقسم التغيرات إما إلى ظاهرة لا تؤثر كلية على كيان الشيء ، وإما إلى باطنية تؤثر في لبه . لكن مهما كانت طبيعة هذه التغيرات فهي لا بد أن تترك أثراً ما على الجوهر ، فتغير لون الشيء مثلاً يؤثر على إرسال معطيات حسية تختلف عما كان من ذي قبل . وبناء على هذا تنبها فكرة التغيرات إلى وجود ثمة علاقة بين الجوهر وصفاته تعنى أن تحقيق هذه الصفات لا يتم إلا من خلال جوهر ثابت لكل أنواع تبديل الصفات ، فضلاً عن أن الجوهر نفسه يعبر عن تحقيق التغير نفسه في الوجود ، إذ يظهر هذا التحقيق بدوره طبيعة الزمن ، فالموضوع الثابت يدخل في تحقيق علاقة التعاقب متمثلة في استمرار بقائه في الوجود وفي تتالي الأحوال المختلفة عليه ، وهكذا لا يمكن أن يوجد استقلال تام بين الجوهر وصفاته المتغيرة ، وإذا أردنا تمييزاً فإنه يكون تمييزاً منطقياً كما سبق القول .

٢٦- نقودنا فكرة ثبات الجوهر إلى فكرة الهوية edentity وتعنى أن الفرد يحمل خصائصه التي تميزه عن غيره ، وهذا يعنى أن الفرد قواماً وجودياً خاصاً يكشف عن استقلاليته في الوجود . كذلك تعنى الهوية وجود ثمة تطابق بين حالات الموجود الفرد بوصفها تنتمي له في كل الأحوال والأوضاع الزمنية التي طرأت عليه على أساس أنه ما كانه بالأمس هو ما هو عليه الآن . وبناء على سبق تنطبق الهوية على الجزئيات دون الكليات وهي في هذا الأمر تختلف عن الماهية التي تنطبق على الكليات ، فماهية الإنسان الفكر وهويته كونه زيدا أو عمراً .

٢١- نفش العلم ثبات الجزهريه تحت اسم دوام الموضوعات الفيزيقيه ، ويوضح رسل لنا هذا الموضوع فيقرر أننا حين ندرك موضوعاً جزئياً محدداً في المكان والزمن نحصل منه في البدايه على معطيات حسيه عن شكله ولونه وملسمه الخ . لكن هل تتوقف هذه المعطيات عن الوجود إذا لم ندركها بحواسنا . إن الواقع يبين لنا أنها لا تتوقف بدليل أننا لو عدنا لإدراكها لظهرت لنا بنفس ثوبها الذي اعتدنا عليه . إذن لابد أن يوجد شئ مادي أساسي يكمن وراء المعطيات الحسيه ويظل باقياً في الوجود ومستمراً في الأثر حتى لو لم نكن على اتصال مباشر به ، وليس هذا الذي يدوم التأثير هو المعطيات الحسيه بل هو ما يكون مصدر هذه المعطيات ويسمى بالموضوع الفيزيقي . ويرى رسل أن ما يبرر بقاء هذا الموضوع الفيزيقي هو تأثيره على أناس كثيرين بنسب متساويه لا يختلف عليها إثنان ، فنحن نرى نفس المعطيات الصادرة عن منضده مثلاً ونتفق على شكلها ولونها وصلابتها الخ ، لكن قد نختلف بسبب الوضع الذي نشغله وقوانين المنظور وسقوط الضوء ، لكن لا نختلف بشأن أن الموضوعات الفيزيقيه هي مصدر المعطيات الحسيه . (٢٣)

الفصل السادس

رؤى فلسفية

هذى رؤى فلسفية خاصة
شغلنا أمدًا فشغلنا بها أبدأ وتحدثت
فى ثلاث هـى : رؤيتنا فى فكرة
الحرية ، ورؤيتنا للفلسفة المثالية ،
وموقفنا فى مشكلة الزمن

١ الحرية

الحرية هي تلك القوة التي تدفع الإنسان إلى التفكير والتفكير في نفسه
والأشياء من مقولات الوجود تتعدد لها نظريات ودافع عنها بحجج
وتبريرات ، وهي بذلك تتسارع مع مقولات العلاقة والكيف والعلة والمعلول
والزمان والمكان من حيث الضرورة الوجودية ، فالحياة الإنسانية لا يمكن فهمها إلا
في إطار الدور الذي تؤديه الأفكار العقلية من فهم وتنظيم وبناء للوجود . هذا
الدور المرجح به تلك كليات ، والشيفات هنا تمثل ضروره وجودية . كذلك الأمر
في هذه الحرية إذ يمكن اعتبارها مبدأ يدخل في صميم التفكير النقدي ، فالحياة
تتطلب نفس تصور الضرورة الوجودية عليها كما انطبق على الكيف . وبشرط
أن تلك من ركنين أن تخضع الحرية للبرهنة عليها بأدلة عقلية واعتبارية

مقولة عقلية بحجة أنها لا تفهم إلا في داخل حياتنا ومن خلال أفعالنا ، لكن لم لا تعتبر الحرية ضروره وجودية وليست نظاماً اجتماعياً فحسب ، ولذلك يجوز لنا أن نقرر أننا لا يمكن أن نفكر في أى فعل إنسانى إلا ونقرر ضرورة وجود الحرية كأساس وجودى لهذا الفعل وذاك الإنسان . إذن الحرية وفقاً لهذا الرأى لا تتضاف للوجود الإنسانى وإنما تشكل أساساً من أسسه ، فلا نفكر فى الإنسان ككل إلا ونقرر ضمناً وأولياً ضرورة وجود الحرية - فى أى شكل من أشكالها - وراء أداء أى فعل أو بعبارة أدق وراء الوجود الإنسانى برمته ، وبناء على هذا يحق لنا أن نقرر أن الحرية مقولة من مقولات الوجود . فإذا قلنا إن الوجود له صفات معينة ويرتبط بعلاقات ويتحرك ويفكر ويقوم بالتعبير عن طبيعته عن طريق أفعاله ، إذن فهو يختار بين الممكنات ، والاختيار يستتبع الحرية ، وبذلك تصير الحرية مقوماً من مقومات الوجود الإنسانى بوجه عام ، وذلك الشخص الجزئى بوجه خاص .

٢- الحرية فعل

طبيعة الفعل الحر

٣- طالما نقول بالحرية ، إذن يجب أن نتحدث عن الفعل الإنسانى ، فالسلوك الحر لا يتحقق إلا من خلال فعل يعبر عن طبيعة حامله . والحكم على هذا الفعل يتم داخلياً وخارجياً ، يخضع الحكم الداخلى لتقدير الفاعل نفسه ، فأنا الكائن الوحيد الذى أعى بفعله ، وأعى بهذا الوعى نفسه ، أى أعى بوعى لفعل ما . وبناء على هذا يخضع الفعل - سواء كان فعلاً حراً أو غير حر - لمحددات شخصيتى ووعى ونظرتى للوجود ومفهومى لطبيعة الفعل والسلوك والحرية . أما الحكم الخارجى فهو حكم الغير على هذا الفعل .

٤- يستلزم الوعى الباطنى للفعل تقدير المسؤولية التى يتحملها الإنسان بعد أداء هذا الفعل ، والاهتمام بهذه الخطوة يعد دليلاً على رقى الوعى الإنسانى .

٥- يعنى " تحديد المسئولية " أن الفعل الحر ليس حراً حرية مطلقة ، إنما هنالك حدود معينة يلتزم بها الفعل ، فأنا حصر فى أداء كافة أفعالى ، " يمكننى شرب الخمر " أو استخدام الرشوة والتزوير " ، " أو أدخن فى مكان عام " ، لكننى لا أقوم بمثل هذه الأفعال لأن الأول معناه مخالفة عقيدتى الدينية ومبادئى ، والثانى يعنى عدم الالتزام بقوانين الدولة ، والثالث يبين أننى أضرب بحرية الآخرين . إذن حرية الإنسان حرية ملتزمة وليست بلا ضابط .

٦- ولذلك يجب ألا نقول إن الإنسان يستخدم قدراً ضئيلاً من حريته وأن أغلب أفعاله مجبر على أدائها مضطر إليها ، إنما نقول إن الإنسان - بعد استبعاد أفعاله الإرادية - حر حرية ملتزمة فضلاً عن كونه مجبراً فى أداء بعض الأفعال التى لا يرغب فى أدائها ، وهنا تتدخل البيئة والثقافة والمجتمع والنشأة الاجتماعية تدخلاً مباشراً للتأثير على طبيعة الفعل نفسه .

الفعل والشعور

٧- يترجم الشعور فى الحياة إلى فعل ، وبالتالي يصير الفعل الحر هو إحساس ذاتى عميق وشعور داخلى أن ما أقوم به بعد فعلاً حراً . وهنا يتأكد أن هذا الإحساس الذاتى بالحرية يتساوى مع المعتقدات الأساسية للإدراك العام commen sence التى يعتنقها كل منا فى حياته اليومية ، وهذا الاعتقاد شبيه باعتقادنا فى وجود عالم طبيعى مستقل عنا ، واعتقادنا بوجود أناس غيرى لهم مثلى إحساسات وعقل ورغبات وانفعالات وأمانى وآلام .

٨- يقرر أصحاب هذا الاتجاه أن الفعل الحر إذن نابع من ذاتى ومعبر عن شخصيتى ، يقول برجسون " الحرية تعبير عن علاقة الذات بالفعل الذى تحققه ... إن الحرية معطى مباشر من معطيات الشعور ، بل هى أوضح معطياتنا المباشرة ،

وندرك ذلك بحدس مباشر لاشك فيه ، ولذلك فالحرية ليست مشكلة تتطلب الحل وإنما هي واقعة حية يمكنك ملاحظتها في نفسك باستبطان .

٩- بناء على هذا يتحدد أننى لا أعبر عن وجودى إلا إذا كنت ذاتاً شاعرة وموضوعاً للشعور ، وحين أصل إلى هذه الدرجة العليا أكون " شخصية واعية " يمكنها أن تتعرف على الطبيعة ولها القدرة على التصرف فيها . فالإنسان كائن من حيث الجنس وشخصية من حيث النوع أى من حيث الصفات الأساسية التى تميزه عن سائر الكائنات ولذلك فالشخصية صيرورة ترمى دائماً إلى الكمال ، ولا يتحقق هذا الكمال إلا من خلال الفعل الحر الذى هو طابع شخصيتنا ، وإذا كانت الحرية فعل فالشخصية هى تعبير عن هذا الفعل الحر .

١٠- الشعور إذن بالحرية هو شعور الذات بإنسانيتها حين تؤدى فعلاً حراً ولذلك نجد أن تكامل الشخصية ، هو تكامل الوعى الإنسانى من جهة و تقدير لمفهوم الفعل الحر من جهة أخرى . فالإنسان الواعى هو الذى يدرك معنى الحرية ، لأن الطفل لا يدرك هذا المعنى اذ يبدو العالم لديه عالماً مادياً صرفاً يظهر فى احتياجاته الأساسية . أما حين يصل به الوعى إلى فهم معنى الحرية يكون قد بلغ بوعيه أيضاً فهم معنى ذاته . وأهم خصائص هذه الذات هو الاختيار بين الممكنات .

٣- الحرية واقعة

١١- الحرية واقعة بسبب أن المجال الوحيد لتحقيق الفعل الحر هو مجال الواقع الخارجى الحى ، والواقع هنا هو الحياة المعاشة التى تضم سائر الموجودات بأفعالها وأفكارها وما تتضمنه من آمال وانفعالات . وظهور الفعل فى الواقع يعنى تحقيق الإنسان لوجوده من خلال أفعاله وتفاعله مع سائر الموجودات . ولذلك لابد من التمييز بين الوقائع المادية والوقائع الإنسانية ، الأولى وقوعها لاينتج عن فعل ولا

يسبب فعلاً إنما هي مجرد أحداث تقع . أما الثانية فحدثها فعل ومصدرها أيضاً فعل ، والفعل هنا هو تحقيق لوجود الموجود أو تعبير دقيق عن وجودية الموجود فى الواقع الحى . وبناء على هذا تختلف واقعة الفعل الإنسانى عن واقعة الحدث أو المادة . ولقد كان الخلط بين الوقائع المادية والوقائع الإنسانية سبباً فى رفض أن تكون الحرية واقعة ، لكن إذا كان الفعل الحر واقعة فإنه يمكن أن يلاحظ ويُدرك ويتم التفاعل معه فكراً وسلوكياً .

ثانياً : الحرية - وجود واختيار

١٢- يرتبط الوجود بالحرية من حيث أن الأول شرط لوجود الثانى ، والثانى أساس للتعبير عن الأول، لذلك تصير حريتى هي عين وجودى ويصير فعلى الحر - الذى هو اختيار - معبراً ومحققاً لهذا الوجود .

إن وجودى يعنى اختيارى ، وحياتنا نسيج من اختياراتنا ، ولابد لهذا الاختيار أن يكون حراً ، وعندما أقوم بفعل الاختيار أبداً باختيار نلتى أولاً ثم بعد ذلك اختار بين سائر الممكنات . واختيار الذات فى أول الأمر يعنى تحديد مصيرها الخارجى أى تحديد ماهيتها الأساسية ، وفعل التحديد هذا لابد أن يكون فعلاً حراً ، لأن حرية الفعل تعنى نمو الوعى الإنسانى وبلوغه درجة من درجات الاكتمال . ولن يصل الفعل إلى هذه الدرجة إلا إذا كان الإنسان واعياً بما يفعل ، وطالما وجد الوعى والحرية ، فقد وجد الاختيار وتحديد الماهية ، لأن الإنسان لا يصل إلى تحديد ماهيته إلا بعد وعى كامل بطبيعة هذه الماهية وطبيعة الممكنات التى يختارها وعالمها بنتائج الاختيار أى تحمل المسؤولية .

١٣- الإنسان إذن هو الكائن الوحيد الذى يكمن وجوده فى حريته ، لأن الموجودات الأخرى تخضع للحمية ، لذلك لا يمكن التنبؤ بصفة مؤكدة بالنسبة

لمستقبل الأفعال الإنسانية . فالتنبؤ عموماً يتوقف على ضرورات حاضرة وخبرات ماضية تؤكد وقوع إمكانيات مستقبلية سواء اطراداً أو نزوعاً ، حيث يتحدد مصير الإمكانيات المستقبلية بضرورة التحقيق في واقع معين وزمان محدد . وهذا إن دل فإنه يدل على آلية في السلوك تفترض علاقة لزوم بين العلة والمعلول ، ولا تنطبق هذه الآلية وذلك للزوم على مجال الأفعال الإنسانية الحرة ، لأنه إذا دخلت العلة والمعلول مثلاً مجال الحرية تبطل القول بالحرية . وبناء على هذا لا يمكن أن يتحقق التنبؤ في مجال الأفعال الإنسانية ، لأن من مقومات الإنسان الأساسية أن يختار بين ممكنات متباعدة لا يمكن معرفتها إلا بعد الفعل الذي يعبر عن المفاضلة بينها وبالتالي يحدد الفعل وجود الإنسان وماهيته . يرى الفيلسوف الوجودي " جبريل مارسيل " أن معرفتي بالحرية ترتبط بشعوري بذاتي ، وأن قولي إنني حر يكافئ قولي إنني موجود . فالإنسان لا يوجد إلا حينما يختار ذاته بحرية ، ومن ثم لا يرتضى أن يثبت متحجراً ، لأن الوجود الإنساني اختيار ، والاختيار دليل على الفعل الحر .

١٤- إن مجال الاختيار هو الممكنات ، غير أن هذه الممكنات ليست معطاه لنا كالمعطيات الحسية التي نحصل عليها عن طريق الحواس ، أو لها وجود محدد ، إنما وجودها بلا تحديد أو مباشرة لأنها تظل كامنة في حالة إضمار وتوقع مستمر . والإمكانيات تتشد الأنية أي التحقيق الفعلي في الوجود المعاش ، لكن وجودها في ذاتها غامض ملتبس بسبب كثرتها وتوقفها على اختيارنا لها فيما بينها . وتتضمن هذه الإمكانيات ماهيتها Essence التي تظل هائمة في عالم الإمكان contingency بلا وجود ، وتدوم هكذا حتى نقوم بتحقيقها ، ويتم هذا التحقيق بفعل الاختيار ، والاختيار يقتضي الحرية ، وبه تتحقق ماهيتي ، فضلاً عن أنه يعبر عن وجود الذات ، (فالذات وجود ، أما الماهية فممارسة) .

١٥- إن وجود الذات هو تحقيق للماهية ، وتحقيق الماهية في كل لحظة يعنى

وجود الذات ، إذن الوجود والماهية وجهان للموجود ، ولكى أوجد وأحقق ماهيتى لابد أن أمارس الفعل الحر ، كذلك يجب أن نلاحظ أن الوجود من حيث أنه محايث للموجود الإنسانى يمثل الواقعة أو الحدث الذى يتم أولاً ثم بعد ذلك توجد الماهية ، لأن تحقيق الماهية يعتمد على فعل الموجود الذى يختار ، إذ عن طريق هذا الفعل يحقق الموجود ماهيته . وأنا فى حال التحقيق لست خالق نفسى أو وجودى ، لأن خالقى فيزيقياً هو " الله " ، ولكنى أقوم فى مرحلة الوعى الكامل باختيار صفات معينة خاصة بى مثل صفة الشجاعة والكرم ، وتحديد مميزات تميزنى عن غيرى مثل كونى أديباً أو فيلسوفاً أو مدخناً ، وهذا يعد فى حقيقة الأمر دليلاً على تحقيق ماهيتى وإثبات ذاتى من خلال الفعل الصادر عنى بحرية . وبناء على هذا يظهر أمامنا خاصتان للحرية ؛ أنها وجود واختيار ، فممارسة فعل الحرية يعنى أننى أحقق ماهيتى ، والتحقيق وجود ، فضلاً عن أنه اختيار بين ممكنات ، وفعل الاختيار يستلزم القول المسئولية ، فطالما أنا كائن عاقل أتدبر وجودى وأعقل أفعالى وأعى بما اختار ، إذن أنا وحدى الذى اختار وأنا وحدى الذى أتحمل مغبة ما اخترته .

ثالثاً : الحرية بين الضرورة والإمكان

١٦- يقول سيرين كيركجورد فى كتابه " المرض حتى الموت " Die Krenk heit zum tod " الحرية ديكالكتيك لمقولتين هما الضرورة والإمكان . " ولكى نفهم الإمكان والضرورة فى عالم الحرية يجب الاستعانة بفكرة الصيرورة Becoming فنقول إن الصيرورة تكشف عن الحرية ، إذ هى انتقال من الإمكان إلى الفعل ، وفى هذا الانتقال تتجلى فكرة الحرية لأن الممكن الذى يصير لايمكن إلا أن يكون ضرورياً لأن لفظ ضرورى تحديد للماهية . وإذا كانت الحرية تقتضى الاختيار ، فإن هذا الاختيار يقتضى الإمكانية لأن الذات تختار بين ممكنات ليست متحققة ،

وهذا الاختيار يلزم الذات أن تختار كيفما تحقق ماهيتها وتؤكد وجودها في الواقع . وبناء على هذا يصبح الاختيار بمثابة انتقال من تعليق هذه الامكانيات possibilities إلى تحقيقها بالفعل في الواقع وصيغها بالآنية التي تعبر بدورها عن التواجد في الحالة الحاضرة التي يكون عليها الموجود . والوجود الآن هو وجود بالضرورة سواء كانت هذه الضرورة مرتبطة بالتحقق في الحاضر Present أو بما تحقق بالفعل وهو الآن موجود في الماضي past .

وإذا كان جوهر الذات يكمن في حريتها فماهيتها تقوم في الإمكانية ، بمعنى أن لها وجود ماهوي ممكن كامن لم يتحقق بعد وهذا الوجود الماهوي المضمر ليس إكانيه مطلقة وإن يتحقق بكامل هيئته ، فهو ليس إكانيه مطلقة لأنه سوف يتحقق في وقت ما ، وأن أي ممكن مصيره التحقيق بعد أن يتم فعل الاختيار حيث ينتقل الوجود من حالة الإمكان المستقبل إلى حالة الضرورة الحاضرة أو الماضية ، والضرورة هنا هي تحقيق الإمكانية في هيئة وجود في العالم . أما كون هذا الوجود غير متحقق بكامل هيئته فيعني أن الاختيار يقرر ممكناً واحداً أو أكثر من مجموع الممكنات المعروضة أمام الذات ليحققه مع تركه لممكنات أخرى . وهنا يظل الوجود الماهوي الخاص بالذات في حالة وجود ممكن مستمر .

١٧- لكن ألا يؤدي هذا إلى القول بالإلزام obligation على أساس أن ارتباط الحرية بالضرورة قد يؤدي إلى تحديد للحرية لأن الضرورة تعبر عن حتمية وقوع الممكن وجبرية تحققه وأن وجوده في الحاضر أمر واجب لا مفر منه .

ولكن نخرج من هذا المأزق الفلسفي لابد أن نقرر أن الحرية التي نقوم بممارستها ليست حرية مطلقة لأن هنالك التزاماً في أداء الواجبات المفروضة علينا ، والالتزام لا يعني الجبر ، إنه أمر داخلي يعبر عن اختياري بحرية ، أما

الجبر فهو أمر خارجى يقع على من سلطة غير ذاتى ومن ثم فهو مختلف عن الالتزام . وهناك أمثلة كثيرة للالتزام منها : الالتزام الأخلاقى ، التزامى بطاعة القوانين ، التزامى بقواعد الدين ، التزامى بأن يصبح الواجب عندى حقاً .

رابعاً : حرية الداخل

١٨ - هذه حرية خاصة تلجأ فيها الذات إلى تحرير الروح أو الفكر فقط وهى نوعان نصوغهما فيما يلى :

١٩ - فى هذا النوع من الحرية تقوم الذات بتحرير الروح دون الجسد ، أى تخليصها من الجبر الخارجى الواقع على البدن نتيجة عجزه عن أن يكون حراً . وفى هذه الحالة تفقد الذات التعادل بين الروح والجسد فى الفعل الذى يعتمد عليه التحقيق فى الواقع حين تمارس الروح فقط الحرية أما الجسد فيخضع للجبر والإلزام ، فتنتفى بهذا تعادلية الممارسة الوجودية التى يشترك فيها الجسد والروح وتفقد الذات القدرة على الجمع بين الظاهر والباطن . وبناء على هذا لاتفصح الذات عن ماهيتها إنما تقوم بممارسة أفعال زائفة ليست من طبيعتها الحقيقية ، ومن ثم لا تعبر هذه الأفعال عن شخصيتها لأن الشخصية هى تكامل واتحاد بين الخارج والداخل أى بين الظاهر والحقيقة . فالفعل الذى يحققه المرء فى الواقع هو تعبير عن التحام الروح بالجسد أو الفعل بالسلوك . ونتيجة لفقدان التعادلية تفقد الذات قدرتها على اختيار ممكناتها الحقيقية إذ تختار مالا تبغيه أى مالىس من طبيعتها . وهى هنا تكون مجبرة على هذا الاختيار ، لذلك تفقد إمكانياتها الحقيقية وتقوم بتحقيق ذات غير ذاتها ، أى يتحرك الجسد فقط من خلال اندماجه بين ذات أخرى وتلبية رغباتهم وفى نفس الوقت تكون الذات فاقدة للصلة الروحية التى تربط بينها وبين هذه الذات .

وهنا نقف الذات أمام نفسها وتشعر أنها مقبلة على العدم لأنها لا تقوى على الاختيار الصحيح من عالم الإمكان ، ويترتب عليه عدم ممارسة الفعل الصحيح . إنها فقط تحقق جانباً واحداً في العالم المادى ، وليس هذا بطبيعة الحال تحقيقاً حراً إنما هو خضوع الجسد لجبر العالم المتمثل فى ذوات أخرى تقوم بعملية إخضاع الذات وإجبارها على أداء أفعال معينة . لكن الذات هنا لا تخضع إلا للجسد وحده ، وهذا معناه عدم قدرتها على تحرير الجسد وتحقيق إمكانياته الحقيقية لذلك تلجأ الذات الى تحرير الروح عوضاً عن أسر الجسد وتبلغ بها درجات سامية . وهنا تستقر الذات بتحقيق هذا النوع من الحرية ، وتهدأ بعد الصراع الناشئ من تباعد الجسد عن الروح ومحاولة كل منهما جذب الذات .

وتقوم الذات بتقوية الحياة الروحية ، وحصر إمكانات الحياة الجسدية مثل تحديد شهوات الجسد والإكثار من العبادة و التمرينات الروحية والعقلية . وخير ممثل لهذا النوع هو " رابعة العدوية " فنجدها قد عانت فى مرحلة من حياتها من العيش بين طرفين متباعدين ، فهى فى البداية خضعت روحياً وجسدياً لعالم المادة غير أنها وجدت أن اختياراتها ليست حقيقية لكنها لا تقوى على تحرير الجسد فلجأت إلى تحرير الروح وهذه هى المرحلة الثانية . أما المرحلة الثالثة فهى بلوغ الروح أسمى درجات العلو وقدرتها على جذب الجسد وتحقيق التوازن المنشود بين الباطن والظاهر وجعل الجسد والروح متحدان فى عملية الاختيار والفعل الحر بعد ما كانت الروح وحدها هى القادرة على أداء هذا الفعل الحر .

٢٠- أما النوع الثانى فتمثله حرية الفكرين والموسيقين والشعراء والمبدعين ، لأن عملية الإبداع تحتاج إلى حرية عقلية لاتتحدد حتى يتمكن الفنان من الاقتراب إلى روح الإبداع ، وهذه الروح الأخيرة هى لحظات تختلف عن لحظات الحياة المادية العادية ، يقول ريتشارد فاغنر " استسلمت لغفوه خيل لى خلالها أنى غصت

فى ماء جارف سرعان ما إتخذ خرير الماء طابعه الموسيقى فكان المركب الهارموني من مقام مى بيمول كبير " ومما لاشك فيه أن لحظة الإبداع الفنى هى لحظة يشعر فيها المرء أنه ليس جزءاً من العالم المادى أو خاضعاً له بل له مطلق الحرية على إجتيازه وهذه العملية تمثل قدرة على التركيز الشديد ، وحشد طاقات الحاضر وتحديد إمكانات المستقبل والجمع بين قوى الروح وممكناتها وقوى الجسد ووقائعه . ولاشك أن قوى الروح والعقل أكثر حرية من إمكانات البدن وبالتالي يمكنها أن تتجول بلا قيود تعوقها . ويوضح لنا هذا الأمر ما قام به كمنط حين ميز بين الفكر والوجود من أجل إثبات وجود عالم الأشياء فى ذاتها ، فيقرر أن هذا العالم ليس له وجود مادى كما الحال بالنسبة للعالم الطبيعى موضوع معرفتنا ، لكن بالرغم من هذا فإننا يمكننا أن نفكر فيه لأن الفكر ليس محدداً مثل الوجود المحدد بموضوعات العالم الخارجى ، فيمكننى أن افكر فيما أشاء ، فى عالم معقول ، أو فى حصان مجنح أو غناء الملائكة . إذن تختلف حرية الفكر عن حرية الجسد ، فالأخيرة محددة فى العالم المادى بوقائع معينة مثل الحتمية الواقعة على أى جسم مادى ، أما حرية الفكر فهى أكثر سعة ورحابة ولا تحديداً . ونحن يمكننا أن نشعر بهذه الحرية ، فعند الاندماج فى سماع سيمفونية نشعر أننا محلقيين للحظات فى عالم بلا مدى ، نشعر لمدة ثوان أننا نحررنا من عقال المادة وصرنا أرواحاً خالصة لها وجود متميز مختلف عن الطبيعة المادية التى ننزلق إليها كل يوم فى حياتنا العادية ، فنحيا شعور الفنان وإحساسه فى مقطوعته الموسيقية أو قصيدة الشاعر إذا كان يعبر عن ألم أو سعادة ، يقول شوبنهاور " الموسيقى تعبير عن الوجود فى وحدته المطلقة فهى لاتعبر عن هذا الألم أو ذاك الفرح ، إنما تعبر عن الألم كله والفرح كله " . والمطلق المقصود هنا فى " كل " يشير الى طبيعة الروح الحرة التى ندرك الوجود ككل وترتبط بين سائر أجزاء الوجود فى وحدة واحدة ، هذه الروح الحرة تجمع بين الإطلاق والتحديد وتستطيع أن تتجول كيفما تشاء فى عالم من الإمكان .

فى الفلسفة المثالية

١- تتجلى طبيعة الوجود فى تلك المسيرة الجدلية التى يقطعها الفكر حتى بلوغ أرقى مراحل دونه حذف أو إقصاء أية مرحلة . ولاشك أن هذا يمثل حال الوجود بأسره وعلى قمته الوجود الإنسانى كوجود متميز . فلا يمكن حذف جزء من تاريخ فكر بوصفه مرحلة قد انتهت وولى تأثيرها . إن الوجود ككل والوجود الإنسانى بصفة خاصة يشكلان منظومة جدلية متسقة مترابطة . فالوجود منظومة جدلية لأنه تاريخ فكر ، أو وجود فكر يتمثل فى مجموع مراحل وعى العقل بما يحيط به . وهو منظومة متسقة نظرا لوجود توافق بين الظاهر والباطن أو بين الفكر والواقع الحى ، وهو أخيرا منظومة مترابطة لأنه لايمكن حذف أى جزء منها لأن أى جزء هو بمثابة فترة محددة ، وكل فترة تمثل مرحلة فكرية جوهرية فى هذه المنظومة .

وطالما تسير هذه المنظومة بهذا المنوال ، فلا يمكن لها أن تقبل عملية السلب التى يدعمها الثالوث الهيجلى ، لأن الوجود فى رأينا لايتحقق من الفكرة ونقيضها ثم المركب منها ، فإذا بدأ بمقدمة أو فكرة أولية معينة ، فإن هذا أمر لاغبار عليه لأننا لاندرك الوجود ولا كفياته إلا من خلال تلك الفكرة . لكن لو جاءت فكرة أخرى تسلب شرعية الأولى فتدحضها ، مع العلم أن الفكرة الأخيرة ذات طبيعة سالبة تماماً وبالتالي ينتصر السلب على الإيجاب ، وقد تكون الفكرة الأولى صحيحة وليست فى حاجة إلى البطلان ، إذن هل يمكن أن يتضمن الوجود السلب فقط ؟ هل يمكن أن يحيا السلب بتدميره لما قبله ؟ ثم كيف يجمع المركب بين الفكرة المدحضنة والفكرة الداحضة معا لإنتاج فكرة جديدة ؟ بمعنى كيف يمكن أن نقيم ونشيد فكرة جديدة تعتمد فى هذا التشييد على عناصر مرفوضة وأداة الرفض

نفسها . ولذلك لا يمكن أن يعتمد الوجود على جانب السلب بهذا الشكل ، لأن السلب هو نزع شرعية الوجود من الموجودات ، وقد يكون المسلوب صحيحاً وشرعياً .

٢- إن الوجود مسيرة جدلية مترابطة الحلقات ، ولا يمكن تطبيق الحذف على أى منها حتى لو كان فى مجال العلوم ، فالنظرية العلمية كما نعرف هى إحصاء لما هو حال الآن ، ومن ثم فهى تخضع لآخر ما وصلت إليه الأبحاث المعملية من إبدال جديد بقديم ، وهذا شأن العلم الذى يجيز إحلال الجديد وتبديله بالقديم إذا أثبت الجديد عجز أو بطلان القديم .

٣- لكن إلغاء النظرية العلمية الجديدة للنظرية القديمة لا يعنى محو القديم تماماً ، لأن هذا القديم قد صار جزءاً من تاريخ النظرية . وبالتالي إذا كان القديم يمثل جانب السلب ، فالجديد لا يلغيه تماماً ، وإنما يُبقى عليه كمرحلة من تاريخ النظرية . وقد يكون الجمع بين القديم والجديد هو المركب الهيجلى ، إلا أننا نرى أن الوجود ليس قائماً على الدوام على السلب والمركب ، إنما هو كما سبق القول بمثابة منظومة جدلية تسير وهى حاملة بين طياتها أحوال العقل بنجاحة وفشله ، بخفوقه وانطلاقه ، بسموه وضحاكته ، بخيره وشره . إذن فالوجود ليس سلباً ، إنما السلب هو قلة إدراك العقل الإنسانى لكيفيات معينة فى فترة ما ، وهذا الإدراك الضئيل يورث ضعف الوعي وخفوق الفكر ، لكن قد يعاود العقل نشاطه فيكون الانطلاق والتوهج .

٤- وفى حقيقة الأمر فإن استمرار هذه المسيرة الجدلية يؤكد على أن الوجود الحقيقى هو وجود الذات وأن سلسلة الوجود ما هى إلا تاريخ فكر دائم السعى إلى ما هو أسمى وأرقى ، ولا يتحقق هذا الرقى إلا فى المرحلة التى يبلغ العقل فيها أعلى

درجات رفعتة وسموه فيشمل الوجود بأسره ، وإذا شمل الوجود تحقق الترابط والتوافق بين الذوات .

إن العقل هو أقوم ما في الإنسان كما دعا ديكارت ، وهو في الفلسفة مبدع المبادئ التي تفسر الوجود وتنظم أجزائه . ولقد فهمت الفلسفة المثالية دور العقل جيداً في تفسير الوجود ، وبينت أن الوجود يخضع لنظام دقيق محكم سواء كان هذا النظام هو نظام العقل أو نظام الطبيعة ، وأن ثمة توافق بين النظامين . فعلى الرغم من أن العقل لا يخلق نظام الطبيعة إلا أن يجوز له فهمه وتنظيمه بطريقته المقولية وفهم الضرورة المنطقية بين أجزائه . وبناء على هذا فثمة اتساق في الوجود يظهر في جانبين : اتساق يظهر في سببيه الوجود ، واتساق يظهر في منطقية الوجود ، والعقل قادر على الجمع بينهما في نسق محدد هو البناء الفلسفي .

٥- إن العقل بهذه الكيفية يصبح متضافاً مع الواقع أو الطبيعة ، والتضاف في اللغة هو الصلة بين شيئين أو ظاهرتين يتغيران معاً في نظام متسق . وبالتالي يتضمن العقل مبادئ تتيح له فهم هذا الواقع واستيعابه وتنسيقه . وقد تكون هذه المبادئ قبلية كما الحال في المقولات وقد تكون تجريبية كما هو الحال في معطيات التجربة والخبرة . لكن قد لا تستوعب فاعلية العقل طبيعة كافة الموجودات أو تحصيل كل الأنساق المحددة لفهم الوجود ، لكن هذا لا يقلل من قدرته . فقد يقدم العقل شكلاً معيناً كما هو الحال عند هيجل لتوضيح طبيعة الموجودات ، ولقد استطاع هيجل أن يوسع من دائرة العقل وقدرته عندما جعل منه نشاطاً دياكتيكياً يستوعب شتى المتناقضات ، لكنه رأى أن هذه القدرة العقلية تظهر حين يحقق العقل ماهيته من خلال التاريخ ، حيث أن هذا التاريخ الكلي الشامل هو القادر على كشف قدرة العقل وطاقته الإبداعية المستمرة من خلال تاريخ دياكتيكى .

٦- وإذا كان هيجل قد حدد لنا أن قدرة العقل تظهر من خلال التاريخ فإن هذا لا ينقص من قدر نظريته ، بل يكفي أنه كشف لنا عن تلك القدرة الكامنة في العقل وهذه الحركة المستمرة في التاريخ ، وبعبارة أخرى إنه على الرغم من أن هيجل قد حصر قدرة العقل في حدود التاريخ فإن هذه القدرة ليست محدودة وإنما هي قدرة لا متناهية لأنها تجمع كل حلقات الفكر ومراحلها حتى المتناقض منها . ولذلك لم ترق كمنطق تلك القدرة المحدودة التي حباها هيجل للعقل فوضع حدوداً لهذا العقل حين بين أن الفكر البشري عاجز عن معرفة الأشياء في ذاتها لكنه بالرغم من هذا قد أقر بوجود عالم الأشياء في ذاتها بوصفه مبررات عملية ، فيرى أن لدينا مثلاً ذهنية أو أفكاراً خالصة لا تصل إليها في عالمنا المحسوس لكنها لا تزال طاغية وملحة ، ولكننا نقع في الخطأ إذا اعتقدنا أن هذه المثل تقابل واقعاً خارجياً ، لكن تبدو حقيقة هذا العالم في ذاته حين نكتشف أنه لازم للإلزام الخلقى والقيم الدينية . رأى كمنطق أن تقرير وجود العالم في ذاته يمهد للحديث عن وجود الله و الحرية وخلود النفس^(١) لكن بالرغم من أن كمنطق قد قصر عالم الأشياء في ذاتها في حدود المبررات العملية ، إلا أننا نرى أنه رأى في العقل قدرة لا محدودة تكشف عن نسق من أنساق الوجود المتمثل في عالم الأشياء في ذاتها، حيث يمكن أن يشكل هذا العالم نوعاً من المقولات العقلية وهذا لا يتعارض مع أي سلطة دينية أو خلقية .

٧- وطالما آمنت المثالية بقدرة العقل إيماناً عميقاً فإنها لا يمكن أن تتباعد عن الواقع وتسبح في خيالات كما وصفت أحياناً ، وذلك لأن وصفها بتلك الصفة يعنى تبديد نشاط العقل وخفوق فاعليته . ولذلك فإننا نرى المثالية عبارة عن طريقة تفكير ، وهو تفكير منسق منظم طالما يخضع لقدرة العقل . ولذلك فقد وقع الكثير في خطأ اعتبار المثالية بعيدة عن الواقع نتيجة الخلط الذي نشأ بين اعتبار المثالية طريقة تفكير واعتبارها سلوكاً ، فالمثالية ليست سلوكاً ، ولا يصح أن نقول سلوكاً

^١ - د. محمد زيدان : كمنطق وفلسفته النظرية ص ٢٣٨ .

مثاليا إنما نقول سلوكا أخلاقيا حين يكون سلوكا خيرا. إذن لا تكون المثالية إلا أسلوب تفكير يعتمد على العقل فى فهم الواقع وجعله معقولا .

٣

فى الزمن

١- نبدأ العرض بتقرير أن الزمن منفصل عن المكان ولا ضرورة للجمع بينهما لأن لكل منهما مجالا محددًا وخصائص مميزة . ولقد تعودنا الجمع بينهما بسبب أن وجودنا فى المكان يسمح بتعاقب الزمن أو أن الزمن حال فى المكان ، لكن لايعنى هذا الحل أن هنالك ترابطا بينهما . فإذا كان الامتداد من طبيعة المكان ، فإنه ينطبق - ليس بالمثل - على الزمن على أساس أن الزمن يمتد عقليا للمستقبل عن طريق التوقع وللماضى عن طريق التذكر . أما امتداد المكان فهو امتداد مادي ملموس حتى لو كان استدلالا ، لأن الاستدلال فى هذه الحالة يعتمد على معطيات حسية بمثابة خبرة شخصية . ولقد وضعت أماننا الخاصية المادية للمكان أهم تمييز بين المكان والزمان ، وهذا التمييز ألهم هو خاصية الارتداد ، فإذا افترضنا أن المكان خط مستقيم فإننا يمكننا الانتقال فى أى موضع فى هذا الخط ، فإذا سرنا للأمام يمكننا أيضا العودة للخلف أى نرتد الى نفس المكان الذى بدأنا منه أو يمكننا التقهقر فى المكان . لكن لايمكن أن نرتد فى الزمن واقعيا كالمكان لأننا لايمكن العودة واقعيا للماضى ، إن مايربطنا بالماضى ليس شيئا ماديا لأننا نعتد على الذاكرة ، بينما المادة هى التى تؤكد ارتدادنا وتحركنا فى المكان .

٢- للزمن إذن استقلال تام عن المكان فى كل أنحائه لكن إذا أردنا ارتباطا بين المكان والزمن فإن هذا الارتباط لا يكون بين كل أنحاء الزمن الثلاثة إنما يكون بين المكان ونحوه . واجد فقط هو الحاضر على أساس أن وجود الموجودات الفعلية فى

المكان لا يتحقق واقعيا الا فى زمن حاضر ، وإن كان حاضرا خادعا ، بينما لا يرتبط المكان بالمستقبل والماضى .

٣- لكننا وجدنا مآكتجارت يضع للمستقبل أهمية أنطولوجية هامة ، وإن كنا نرى أن مآكتجارت قد استتبط المستقبل استتباطاً منطقياً صارماً بوصفه وضعاً وجودياً توجد به الحقيقة . ويتضح هذا الاستتباط حين يقرر أن الماضى ليس إلا وجوداً ساكناً قليل المحتوى . أما الحاضر فإنه وإن كان تحقيقاً فعلياً للذات ، فضلاً عن تضمنه محتوى أكثر من الماضى إلا أن متاخمته للماضى ومتاخمته أيضاً للمستقبل فى الاتجاه اللاحق تحدد له انتهاء انطولوجيا . أما بالنسبة للمستقبل فهو الوضع الوحيد الذى لا يتحدد ولا ينتهى ومن ثم فهو أفضل وضع لوجود الحقيقة اللامتناهية نظراً لتميزه أيضاً بتلك الطبيعة اللامتناهية . غير أن هذا الوجود المستقبلى فى رأينا يمثل إمكانية مطلقة ويقابل الوجود بالضرورة ، وهذا الوجود الضرورى هو ما يميز المراحل السابقة على المراحل الأخيرة فى سلسلة الوجود وبين الوجود بالضرورة والوجود الممكن فارق كالفارق بين الظاهر والحقيقة ، ولذلك فالظاهر هنا هو الوجود المنتهى أما الحقيقة فهى الوجود اللامتناهى ، وهذا اللامتناهى لا ينطبق إلا على وضع واحد فقط من أوضاع سلسلة الوجود وهو المستقبل .

٤- إذن يصل مآكتجارت عن طريق الاستتباط إلى أن المستقبل هو أنسب وضع للحقيقة . لكننا نرى غير ذلك فإذا تحقق هذا الوجود الحقيقى فإن هذا يعنى وجود لحظات يحيا فيها هذا الوجود بوصفه وجوداً فعلياً لا وجوداً ممكناً . لكن هذا الوجود الفعلى لا يوجد إلا " الآن " و " الآن " لا توجد إلا فى الحاضر ، إذن لابد أن توجد الحقيقة فى زمن حاضر ، أى توجد فى اللحظات التى تحياها الذات بالفعل حتى لو لم يتحقق هذا الحاضر الآن أى لازال موجوداً فى المستقبل فى اللحظات

القادمة فإنه لا يكون بلا نهاية مطلقة أو يدوم بلا توقف ، إنما لابد له أن يتوقف ، حيث يصير هذا المستقبل حاضرا فتحيا الذات في هذا الحاضر وجودها الحقيقي . وهنا لابد أن نميز بين حاضر الحقيقة وحاضر الظاهر ؛ فالحاضر الظاهري لابد له أن ينتهي حتما أما حاضر الحقيقة فهو حضور أبدي - إن جاز لنا استخدام هذا التعبير - إنه وجود متحقق في الآن بكامل هيئته ، حيث تحياه الذات وتشعر بماهيتها الحقيقية . وأهم ما يميز هذا الوجود هو عدم احتياجه إلى الزمن كي يوجد . لكن لايعنى عدم احتياجه للزمن رفض الزمن نهائياً، بل ما يهمه هو الحاضر الذي هو مجال تحققه الوحيد ، إنه كل الخبرة وتام المحتوى وغاية ما يصل إليه الفكر من كمال والروح من سمو ، حيث ينصب كل هذا في فعل دائم التحقيق . إن هذا الوجود هو الفردوس ، ولحظات التجلي عند الصوفية ، بل يمكننا أن نحيا هذا الحضور الدائم في لحظات معينة في عالمنا الواقعي أثناء استغراقنا الكامل في الفكر الفلسفي أو في استيعابنا التام للموسيقى والشعر والتصوير ، إن الذات المبدعة تقترب إلى حد كبير مما دعا إليه ماكتجارت . فالحياة الروحية التي يمارسها الفيلسوف مثلاً أو الموسيقار ما هي إلا جانب من جوانب السمو الروحي ، وهذه الحياة لا تتحقق إلا في حاضر يدوم بلا توقف ولا يمكن أن توجد في المستقبل الذي لا يتم فيه التحقيق . فالإبداع أو الخلق لا يتم في مستقبل إنما في الحاضر بوصفه تحقيقاً فعلياً وتعبيراً عن الماهية الحقيقية . فتكشف لنا لحظات الإبداع عن حاضر مختلف عن حاضر حياتنا اليومية ، إنه حضور أبدي تحياه الذات ولا تعيشه فقط ، أما أبديته فهي وإن دامت لحظات في رحلة الخلق ، فإنها تدوم بشكل آخر يخلد المخلوق والخالق ، ويمكننا أن ندرك هذا واضحاً في خلود فلسفة هيجل وموسيقى بيتهوفن وشعر أبي العلاء وشوقي .

٥- إن للمستقبل أهمية أخرى في رأينا غير تلك التي رآها ماكتجارت . فالمستقبل في رأينا إمكانية مطلقة متضمنة إمكانات لم تتحقق بعد من وجهة نظر

الحاضر . لكن لو فرضنا أن المستقبل يدوم إلى مالا نهاية كزمن مطلق فإن محتواه لايدوم بدوامه المطلق ، وأقصد بالمحتوى هنا الأحداث ، إن المستقبل بهذا المعنى لايرتبط بالحاضر وإنما مايرتبط بالحاضر هو محتوى ذلك المستقبل المتمثل فى الممكنات أو الأحداث والأفعال التى تقبل التحقيق أو الوجود الفعلى . ولذلك يظهر لنا المستقبل فى صورتين الأولى بوصفه زمنا لانهاية له ممتد إلى الأبد ، والثانية ظهوره بوصفه المتضمن لظواهر ممكنة قابلة للتحقيق .

وهناك علاقة بين ظواهر المستقبل الممكنة وبين الإنسان ، لكن على الرغم من أن الإنسان ليس له تلك القدرة الشمولية لكافة الممكنات الموجودة فى المستقبل ، إلا أنه يستطيع أن يفاضل ويختار بينها ويحققها فى الواقع . لكنه لا يستطيع أن يحقق كافة الممكنات وبالتالي يمثل المستقبل للإنسان معيار الخير والشر على أساس أن تأثير المستقبل على الحاضر بخيره وشره أكثر من تأثير الماضى عليه .

٦- إن الحاضر يمثل محددًا حقيقيا لتلك الكثرة اللامتناهية لممكنات المستقبل التى قد تسبب قلقا وحيرة للإنسان . وبالرغم من ذلك الجبر الصارم الذى يضيفه الحاضر على تلك الممكنات بسبب تحقيق بعضها وترك البعض الآخر ، إلا أنه يعتبر حدا لنهاية صراع الإنسان بين الممكن والضرورى . ولذلك يصير الحاضر عالم الفعل الحقيقى الذى تتحول فيه ممكنات المستقبل المطلقة إلى موجودات حقيقية وأحداث معبرة عن وجودنا الفعلى ، وهذا الوجود يحتاج منا أن نحياه حتى يمكننا تشكيل محتوى الزمن ذلك المحتوى الذى قام هيجل بالكشف عنه فى فلسفة تاريخ العقل .

٧- لقد اعتقد ماكنجارت أن المستقبل هو الذى يغذى المرحلة الأخيرة . لكننا نرى أنه لو فرض وجود مرحلة أخيرة فى سلسلة حياة الذات فإن هذه المرحلة

لا ترتبط بالمستقبل إلا من حيث أنها متاخمة له بوصفه يمددا دائما بالحياة ، لكن لها علاقة وثيقة مباشرة بالماضى ، فهي عندما تصل إلى هذا الحد المتاخم للمستقبل ، لا تصل إليه إلا وهي شاملة المراحل السابقة التي خبرتها فى حياتها ، وهذا الشمول إنما يعتمد فى الأساس على محتويات زمنها الماضى بوصفه تاريخ خبرة الذات ، حيث تتحكم هذه المحتويات فى اختيار ممكنات المستقبل ، بمعنى أننى اختار ممكنات بناء على مالدى من خبرة ماضية تحدد لى طبيعة هذه الممكنات التى اختارها وبالتالي اعتمد فى هذا الاختيار على وجودها الممكن فى المستقبل ، أى لا اعتمد فى اختيارى على ما سوف أملكه إنما على ماملكته بالفعل . فالحاضر على الرغم من أنه مجال الوجود الفعلى إلا أنه يظهر أحيانا كحاضر خادع لايدوم ويعتريه التغير والتبدل . أما المستقبل فهو إمكانية مجهولة حدودها وهذا يصيبنا بالقلق والحيرة ، بينما الماضى يمثل عالم الخبرة الباقية والمعرفة المستمرة فى الازدياد ، وبالتالي لا يصيبه التغير ، ولا ينتابنا القلق تجاهه لأن أفعالنا قد وضحت تماما فيه ، حيث تكون هذه الأفعال بمثابة إثراء للحاضر ، ويظل هذا الإثراء باقيا لأننا نكون قد خلقنا ماضينا وحددنا صفاته ومميزاته ، فلا غرو إذن أن نساك معتمدين على هذا الماضى أو على خبرتنا التى تزداد تدريجيا حتى نصل إلى المرحلة الأخيرة التى نكون قد بلغنا فيها حدا من الكمال . يقول برجسون " إن الماضى بأسره يتبعنا فى كل لحظة ، فكل ما شعرنا به وفكرنا فيه وأردناه منذ طفولتنا مائل أمامنا وباسط ذراعيه نحو الحاضر ولا ريب فى أن تفكيرنا لا يعمل إلا فى نطاق جزء ضئيل من ماضينا لكننا نرغب ونريد أن نعمل معتمدين على ماضينا بأسره " .^(٧)

^٢ - برجسون : التطور الخالق ، ترجمة : د . محمد محمود قاسم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ،

- قائمة المراجع

- الكشف

المراجع العربية

- ١- ابن رشد : تلخيص المقولات لأرسطو ، تحقيق د. محمود قاسم ،
الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٠ .
- ٢- افلاطون : فيثون وكتاب التفاحة المنسوب إلى سقراط ، ترجمة
وتعليق وتحقيق د . على سامي النشار وعباس الشربيني
دار المعارف بمصر ، ١٩٧٤ .
- ٣- د. امام عبدالفتاح امام : المنهج الجدلي عند هيجل ، دار المعارف القاهرة .
- ٤- برتراند رسل : أصول الرياضيات ، جزء ترجمة د. محمد مرسى أحمد
ود.أحمد فؤاد الأهواني ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٤ .
- ٥- برتراند رسل : مقدمة للفلسفة الرياضية ، ترجمة د . محمد مرسى أحمد
مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٨٠ .
- ٦- جيمس جينز : الفلسفة والفيزياء ، ترجمة جعفر رجب ، دارالمعارف
القاهرة ، ١٩٨١ .
- ٧- ديكرات : التأملات في الفلسفة الأولى ، ترجمة د. عثمان أمين ،
مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٠ .
- ٨- د. زكريا ابراهيم : مشكلة الإنسان ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٧١ .

- ٩- د. زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية ، مكتبة مصر ، القاهرة .
- ١٠- د. زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ، ج١ ، ط ٦ ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٠ .
- ١١- سعد عبدالعزيز حباتر : مشكلة الحرية فى الفلسفة الوجودية ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٠ .
- ١٢- د. عبدالرحمن بدوى : أرسطو ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٨٠ .
- ١٣- د. عبدالرحمن بدوى : أفلاطون ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٩ .
- ١٤- د. عبدالرحمن بدوى : دراسات فى الفلسفة الوجودية ، ط ٢ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
- ١٦- د. عثمان أمين : ديكارت ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
- ١٧- د. فؤاد زكريا : أسبينوزا ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، القاهرة ١٩٦٢ .
- ١٨- د. فؤاد زكريا : جمهورية افلاطون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

- ١٩- لينتزر : المونادولوجيا ، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٤ .
- ٢٠- د. محمد علي أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، ج ١ ، دار الجامعات المصرية الاسكندرية ، ١٩٧٣ .
- ٢١- د. محمد علي أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، ج ٢ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ .
- ٢٢- د. محمد فتحى عبدالله : الجدل بين ارسطو وكنت ، دراسة مقارنة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٩٥ .
- ٢٣- د. مراد وهبة : المعجم الفلسفي ، ط ٣ ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة .
- ٢٤- معن زيادة ، ناشر : الموسوعة الفلسفية العربية ، معهد الإنماء العربى بيروت ، ١٩٨٦ .
- ٢٥- د. محمود زيدان : فى النفس والجسد ، دار الجامعات المصرية ، الإسكندرية ، ١٩٧٨ .
- ٢٦- د. محمود زيدان : قوانين الفكر الأساسية ، مقال منشور فى كتاب تذكرى عن زكى نجيب محمود ، كلية الآداب ، جامعة الكويت ١٩٨٧ .

- ٢٧- د.محمود زيدان : كنط وفلسفته النظرية ، دار المعارق القاهرة ١٩٦٨ .
- ٢٨- د.محمود زيدان : مناهج البحث الفلسفي ، جامعة بيروت العربية ، بيروت ١٩٧٤ .
- ٢٩- د.محمود زيدان : من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٢ .
- ٣٠- د.محمود زيدان : المنطق الرمزي ، نشأته وتطوره ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٧٣ .
- ٣١- د.محمود زيدان : نظرية المعرفة ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٩ .
- ٣٢- هريبرت ماكيوز : العقل والثورة ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٩ .
- ٣٣- هريبرت ماكيوز : نظرية الوجود عند هيجل ، ترجمة ابراهيم فتحي دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٨٤ .
- ٣٤- ولتر ستيس : المنطق وفلسفة الطبيعة ، ترجمة د. امام عبدالفتاح امام دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٣ .
- ٣٥- وليم جيمس : بعض مشكلات الفلسفة ، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي ، المؤسسة المصرية العامة ، القاهرة ١٩٦٢ .

المراجع الأجنبية

- 1-Bradley H.F. : Appearance and Reality , the clarendon Press , Oxford , 1930 .
- 2- Bradley H.F. : Essays on Truth and Reality , Oxford London , 1944 .
- 3-Brian Carr : Metaphysics , An Introduction , Macmillan London , 1988 .
- 4- Dummet M . : A Defence of McTaggart's proof of time , An Essay reprinted in his " truth and other Enigems " , Duck worth , London , 1973 .
- 5- Eddington A : The Nature of physical world ` London , 1038 .
- 6- Ewing A.C . : The Fundamental Questions of philosophy Routledge and Kegan Paul , London , 1985 .
- 7- Flew A . : A Dictionry of Philosophy , Macmillan Press , London , 1979 .
- 8- Hamlyn D.W. : Metaphysics , Cambridge University Press, Cambridge , 1987 .
- 9- Hegel : The Science of Logic , Trans by Jonaston 2 vols . Macmillan London 1929 .
- 10- Joacl C.E. : Physical Aspects of Modern Science , Unwin books, London , 1963 .
- 11- Lacas J.R. : Atreatise on time and Space , Mothuen and cottd , London , 1973 .

- 12- Locey A R : Modern Philosophy , An Introduction ,
Routledge and Kegan poul , London , 1982 .
- 13- McTaggart J . : An Ontological Idealim , An Essay in
Contemporary British Philosophy . ed .
by J . H . Muirhead , George Allen ,
London , 1925 .
- 14- McTaggart J : The Nature of Existence , 2 vols .
Combridge University Press , Combridge
1988 .
- 15- McTaggart J : Studies in the Hegelion Dialectic , C.U.P,
Cambridge 1922 .
- 16- McTaggart J : Personality , . An Essay in Encyclopidia of
Religion and Ethics , vol 9 .
- 17- Mellor D.H : Real time , Cambridge University Press ,
cambridge , 1981 .
- 18- Pears D.F . : Time , truth and , Inference , An Essay in
“ Essays in Conceptual Analysis “ ed by A.
Flew , London 1960 .
- 19 -Ralph c .Waker : Kant , Routledge and Kegan Paul London
1982 .
- 20- Russell B . : History of westren Philosophy , Aclarion
Book , U.S.A .
- 21- Russell B. : Mysticism and Logic Langman Press ,
London , 1918 .

- Russell B . : Problems of Philosophy ,Oxford , press
London 1962 :
- 23- Smart J. C. : The River of time , An Essay in “ Essays
in Conceptual Analysis “ London 1960 .
- 24- Sorajje R . : Time Creation and the Continuum , Duck
worth , London 1983 .
- 25- Terry Pinkard : The Logic of Hegel’s Logic , An Essay
in “ Hegel “ ed . by Micheal Inwood ,
Oxford Press , 1985 .

كشاف

أحداث (حوادث) : ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ١٠٨ ، ١١١ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٨ ،

١٤٤ ، ١٤٥ .

إبراك : ١٥ ، ٣٧ ، ٤٤ ، ٤٥

استدلال : ٣١ ، ٥٣ ، ٩٨

استنباط : ٣٠ ، ١٩١

اسم : ٦٥

أنا : ٧٠ ، ٧٢ ، ٨١

أنحاء الزمن : ٩٠

انطولوجيا : ٦١ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٧ ، ٧٢ ، ٧٤ ، ٨١

أنية : ٦٣

تبرير ميتافيزيقي : ٢٣ ، ٢٤

تزامن : ٩٠ ، ٩٦

تعاقب : ١٥ ، ٢٥ ، ١٠٨ - ١١٠ ، ١٢٣ ، ١٣٥ ، ١٦٨

تغير : ١١٣ - ١١٦ ، ١٦٨ - ١٦٩

تناسق أزلي مقدر : ١٥٧

ثبات : ٦٧ ، ١٥١

جزئيات : ٦٤ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ١٥٠ ، ١٥١

| | |
|------------|--|
| جواهر | : ٧٣ ، ٧٤ ، ارسطو ١٤٩ - ١٥٣ ، ديكارت ١٥٣ - ١٥٥ ، اسبينوزا ١٥٥ - ١٥٦ ، ليننتز ٥٦ - ١٥٨ ، لوك ١٥٨ - ١٥٩ ، برانلي ١٦٠ ، مآكتجارت ٦٠ - ١٦٧ - تعريفات ١٥٢ ، جواهر مادي ١٥٤ ، جواهر نفسى ١٥٣ ، ١٦٠ . |
| حاضر | : الفصل الرابع ، حاضر خادع ٩٣ - ٩٤ ، ١٩٢ ، ١٩٣ |
| حجة | : ٢٤ |
| حدوس | : ٣٨ |
| حركة | : ٦٧ ، ٦٨ |
| حرية | : ١١٨ ، مقولة ١٧٥ - ١٧٦ ، الحرية لعل ١٧٦ ، الحرية واقعة ١٧٨ ، اختيار ١٧٩ ، الحرية بين الضرورة والإمكان (١٨) حرية الدالخل ١٨٣ . |
| حضور | : ٣٤ ، ١٢٤ ، ١٢٥ |
| حقيقة | : الفصل الثانى ، ١٥ ، ١٦ ، ٢٩ |
| حمل | : ١٢٦ ، حمل منطقى ١٥١ |
| ذات | : ٤٩ - ٥١ ، ٦١ |
| ذاكرة | : ٩١ - ٩٢ |
| ذرات روحية | : ٣٩ |
| روح | : ٣٧ ، ٤٨ |

زمن : الفصل الرابع ، زمن ذاتي ١٠٠ ، زمن موضوعي ١٠١ ،
١٠٢ ، زمان ١٠٤ ، ١٠٥

سابق : ١١٠ - ١٠٩ ، ٤٢

سند منطقي : ٧٢ - ٧٠

سلسلة زمنية : ٣٤ ، ٣٦ - ٣٧ ، ١٠٧ - ١٠٨ ، ١١٨ - ١٢٢

ظاهرة : الفصل الثاني ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٩ - ٣٠ ، ٨٠

عرض : ١٦٧

عقل : ٢٣ ، ٢٤ ، ٣٦ ، ١٨٨ - ١٩٠

علاقة : ٨٥ - ٨٩ ، ٩٥

فكر : ٧٦ ، فكر موضوعي ٧٦ ، فكر ذاتي ٧٧

فيزياء : ٥٥ ، ٩٥ ، ١٠١

قبلي : ٧٢

قضية : ٢٢ ، ٢٣ - ٢٦ ، ٤٠ ، ١٣٤ ، ١٣٦

قوانين الفكر : ٦٢

كليات : ٢١ ، ٦٤ ، ٦٨ - ٦٩ ، ١٥٠

كم : ٦٠

كيف : ٧٦ ، ٨٣ - ٨٤ ، كيف موجب ٨٤ ، كيفيات بسيطة
ومركبة ٨٥

لاحق : ١٢

لحظات : ٩٤ ، ١١٧ ، ١٣٧ ، ١٩١

مادة : ٣٥ ، ٣٧ ، ٤٦ ، ٧٤ ، ٩٧

ماهية : ٣٣ ، ٤١ ، عالم الماهيات ٦٧ - ٦٩ ، ٧٦ ، ٧٩ - ٨٠

مبادئ : مبادئ الأنا ٦٢ - ٦٣ ، مبادئ الوجود ٨٣ - ٨٦

مثل : ٣٣ ، ٦٧ - ٦٨

محسوسات : ٦٨

محمول : ٦٥ ، محمولات زمنية ١٢٢ ، ١٢٥ ، ١٣٥ ، ١٣٨ ،

١٣٩

معرفة : ٤٧ ، ٧٠ ، ٧٢ ، ظاهرة معرفية ٧٣

معطيات حسية : ٥٤

مقولة : ١٨ - ٢٠ ، ٦١ ، ٧٢ ، ٧٣ - ٧٤ ، ٧٦ ، ٨٢

ممكّنات : ١٤١

مكان : ٩٩ - ١٠٢ ، ١٠٥

موجود : ٦٣ ، ٥٦ ، موجود جزئي ١٥٢

مونادات : ١٥٦ - ١٥٧

نسق ميتافيزيقي : ٢٥

هوية : ١٦٨

وجود : وجود فعلى ٦١ ، ٦٣ ، ٦٥ - ٦٦ ، ٧٠ ، ٧٢ ، ٨٣ ،
وجود متعين ٧٨ ، وجود لذاته ٧٨ وجود فعلى ٧٩ ،
وجود واقعى ٨٠ ، افلاطون ٦٦ - ٦٨ ، وارسطو ٥٢
- ٥٣ ، ديكارت ٦٩ - ٧٢ ، كـنـط ٧٢ - ٧٤ ، هـيـجـل
٧٤ - ٨٣

وعى : ٧٧ ، وعى ذاتى ٩١

رقم الإيداع ٩٩/٤٢٠٨

